

# النفقة العبدية

## في الأعباء الكبرية

(للاستاذ العارف والملاذ الراسخ في العلوم)

والمعارف سيدي الحاج أحمد سكيرج ابن

الحاج العياشي الخزرجي الأنصاري

أمد الله في وقته مع صلاح

الحال في الحال والمآل آمين

(هذا كتاب لو علمت بنفعه لشريته بالروح لا بالمال)

(فأدم عليه الحرص واعمل بالذي قد خط فيه تفز بحسن مآل)

(الطبعة الأولى سنة ١٣٥٢ بنفقة)

المقدم محمد سعيد علي أفندي المالك التيجاني

من خاصة أصحاب العارف بالله سيدي أحمد سكيرج رضي الله عنه

صندوق بوسنة رقم ٢١ مصر

(مطبعة الصدق الخيرية بجوار الأزهر بمصر)

(لصاحبها الشيخ اسماعيل عبد الله المغربي الصاوي)



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وصلی الله علی سیدنا محمد الفاتح الخاتم وآله وصحبه وسلم﴾  
حمداً لمن دل وجودنا علی وجوده وفي کل شیء له آية تدل علی انه الواحد  
والشکر له علی عمیم فضله وجوده فانه أوجدنا علی غیر مثال سابق فکنا  
علی مانحن علیه وفق ما فی علمه من صور وحقائق وکان ولا شیء معه  
وهو الآن علی ما علیه کان ولا زمان ولا مکان ذاته لا تماثلها ذات  
وصفاته لا تشابهها صفات لیس کمثله شیء وهو السميع البصیر لیس بحرم  
فیكون محسوساً ولا بمعنی فیقوم بسواه لکونه قیوماً قدوساً لا إله الا  
هو أرسل الیناسیدنا محمداً صلی الله علیه وسلم مرشداً بالحق بین الخلق فقد  
(دعا إلى الله فالتمس أن یسکون به \* مستمسکون بحبل غیر منقصم)  
فکان بال مؤمنین رحیماً

لم یمتنحنا بما تعیی العقول به \* حرصاً علینا فلم نرتب ولم نهم  
فصل اللهم علیه فی حضرة قدسک صلاتک التي صلیت بها علی نفسه  
بنفسک فنحن عاجزون عن القيام بالصلاة علیه وسلم علیه تسایماً کثیراً  
وارض اللهم عن آله الذین وده فی ودهم وحبه فی حبهم

(آل النبی لهم فی نفس نسبتهم \* قدسماً ماله فی المجد غایات)  
(فالأولیاء وان جات مراتبهم \* فی رتبة العبد والسادات سادات)  
ورضى الله عن موالیهم فی العالمین وعن التابعین لهم باحسان إلى يوم الدين  
(أما بعد) فانه ألقى إلى کتاب کریم من حضرة من حل من قلبنا محل



كرامة واتصلت الرابطة بيننا بحبل الود الذي نرجو من الله أن يديمه  
إلى يوم القيامة السيد الماجد (عبد العزيز الدباغ بن محمد عبد الماجد) وهو  
من أعز أحيانا بقطر السودان المصري زاد الله في معناه وبلغه في الدارين  
متمناه وعند ما فتحته انفتح في وجهي السرور وانشرح بقرآته منا  
الصدور إلا أنه أطال فيه حبل الثناء على مغضيا عن عيوب توفرت لدى  
وما إخاله إلا مغترأ بما نسبته الأحباب والاخوان إلى مع أني  
(لست شيئا أرى ولا بعض شيء \* غير أن الكريم جاد وأعطى)  
(خباني ممن أحب وداداً \* وعلى عيبي المحقق غطى)  
وقد التمس مني الجواب عن مسائل ظن أنني أحسن الجواب عنها  
قائلاً أنه عرضها بعضهم على العلماء بقطرهم فلم يقدم أحد منهم على  
الاجابة فضلا عن الشروع فيها ومنعه مانع التقصير أو القصور عنها راجيا  
منى كشف قناع المشكل لظهور الجهل وتفاقم المحن وقرب هجوم  
أشراط الساعة الكبرى ولا حول ولا قوة الا بالله وما علم أنى من أجهل  
القوم وجوابي عن مثل هذه المسائل مما أستحق عليه اللوم لقصور الباع  
وقلة الاطلاع ولا عندي إلا مجرد الشهرة بين إخواني وأخشى أن يكون  
حظي من الله لسانى قائلاً اللهم اجعلني فوق ما يظنون واغفر لي  
مالا يعلمون ولا تؤاخذني بما يقولون

(فمن كان مثلي ظنه الناس فاضلاً • ويعلم أن الفضل عنه بعيد)  
(أيحمل أن يغتريوما بمدحهم • فيحمل إثمًا ما عليه — مزيد)  
وبعد ما طلعت على هذه المسائل وتحققت بما فيها من المشاكل قدمت  
رجالاً وأخرت أخرى هل أجيب عنها أولاً وظهر لي أن ترك الجواب



عنها أولى ولكن خشيت انكسار خاطر هذا المحب الذي أسعى في جبر  
 خاطره بما أمكنني قياما بحق صدق الحب معترفا بأنى لست للجواب  
 عنها أهلا وإن كان خطبها عند غيري سهلا وعزمت على الاجابة  
 للجواب عما يتعلق من هذه المسائل بالطريقة التي أنا عليها سالك ولا أدخل  
 بنفسى بالجواب عن غيرها في أضيق المسالك فانها قد اشتملت على مشا كل  
 وأغلو طات من فن الحكمة والمنطق وعلم الكلام والنحو والبيان والاصول  
 والفقه والتصوف وغير ذلك ورأيت أن الاشتغال بما تركته من هذه  
 الفنون سيما الآلية منها يشغلنى عما فيه نفعى ونفع إخوانى والمشغول  
 لا يشغل ثم رأيت أن الجواب عن البعض منها دون البعض غير مناسب  
 على أن ذلك ليس من قصد السائل الراغب مع أنه سماها قبل الوجود  
 بالنفحة العنبرية في الأجوبة السكيرية فلم يسعنى الا المسارعة لذلك  
 وها أنا ذا أساعده بالجواب غير متأنق في الخطاب وعلى الله قصد السبيل  
 وهو حسبنا ونعم الوكيل وقد سمنح لى أن أصدرها ببساط بسطت فيه  
 ما اختلج في الصدر من شأن هذه المسائل وما انبعث في خلدى من  
 حالة السائل وما توفيقى الا بالله والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل  
 ﴿ بساط مبسوط بأدب السائل والمسئول منوط ﴾

إعلم أن الأسئلة التي تكون مثل هذه المسائل يحتاج في إيضاها  
 إلى تمهيدات ومقدمات من الفن الذى اختزل السائل منه سؤاله ليتضح  
 الجواب بالفن المرجوع إلى تحقيق ذلك فيه بقواعده لا قناع السائل  
 الذى يلقيها على المسئول اختباراً له أو استفادة منه وليس بغريب أن  
 يفهم المسئول من نص السؤال ما لم يقصده السائل فيجيبه عما فهمه لا عن



مقصوده فيتسارع إلى تخطئته في الجواب ولا يكون مصيباً عنده إلا إذا وافق نظره وفهم منه ما قصده ولذلك لا ينبغي التسارع للجواب أيضاً إلا بعد استفهام السائل عما قصده فيما يحتمل المعاني المختلفة القصد لدفع الأيرادات وقد انطوت هذه المسائل على بعض ما هو من هذا القبيل ففهمنا من ذلك ما عسى أن يكون مقصوداً للسائل فأجبناه على حسب ما فهمناه من غير استفهامه عن مقصوده فان كان مطابقاً للمقصود فذاك وإلا فان السؤال يحتمل الوجه الذي كشفنا عنه الحجاب ولقد كان الأليق بنا الاقتداء بعلمائكم الذين عرض عليهم السائل هذه الأسئلة فلم يجيبوه عنها فحملتم إعراضهم عن الجواب عنها على مانع التقصير أو القصور وإني أجاهش جنابهم عن أن يكون هذا المانع ملماً بساحتهم فان منهم الأعلام الذين رفرفت منهم في أفق العلوم الأعلام ولا إخال المانع من الجواب إلا ما شموه من رائحة اختبار السائل لهم لكون جملها من قبيل الاغلوطات أو السفسطة التي توقع في إيهامات وإيهامات على أنه ليس تحتها فائدة مهمة تنكشف برفع النقاب عنها ولا شك أن السائل عن هذه الاغلوطات إما أن يكون عارفاً بها فلا معنى للسؤال عنها سوى قصد التعجيز والامتحان أو يكون غير عارف بها وهو ممن لا إمام له بفنها فجواب هذا لا يجديهِ نفعاً لكونه ينبغي أن يكون الكلام مع من يكون خائضاً في هذه الفنون ولو في مبادئها ليستفيد في الجملة مما يتقرر في الجواب مراعاة لاصطلاح الفن الذي يخوض فيه على أن من له إمام بالفن المنتزع منه السؤال يستغنى بقواعد الفن عن الجواب ولا يكتن إفراغها في القالب الذي صاغها فيه من التموليه يدل



على أن مقصوده ما ذكرناه من قصد الاختبار على أنها ليست من  
المستملحات اللطيفة فلا هي من الألباز التي تلقى في مجالس الأدب  
لاسترواح النفس والاستنهاض بها من حضيض الحس لعالم المعنى في  
حضرات الأنس وإنما جملها من قضايا يحتاج فيها إلى بسط في قنوا إلى  
شرح مبين لمقنتها وغالبها أغلوطات فهي في حيز من يسئل عن لون اللبن  
مثلاً هل هو أحمر أو أزرق مع أن لونه أبيض ناي فائدة في هذه المسئلة  
ونحوها أو في الجواب عنها سوى تضييع الوقت في لا طائل ولولا  
تحققى بسلافة صدركم ورفعة قدركم عن إلقاء هذه المسائل علينا على  
الوجه المذكور ما سودنا بياض الطرس بما نحرره في هذا الموضوع من  
الاجوبة وأنتم تعلمون الأدب المنوط في إلقاء المسائل وهو مطلوب  
من أدب السائل ولهذا نستلفت نظركم إلى ترك هذا كرة من يريد  
اختباركم لغير موجب مع الاعراض عن يستفيد ويحدد واعمل  
على قول من قال :

(وإذا جلست إلى الرجال وأشرقت \* في جو باطنك العلوم الشرد)  
(فاحذر ماذا كرة الجحود فانما \* تغتاض أنت ويستفيد ويحدد)

### (مستملحة أدبية)

ولند كر لكم هنا مستملحة جرت لي مع جماعة من الأدباء في أوائل  
طلبي للعلم فقد جمعتني الأقدار في مجلس محتفل بجماعة لم أكن اجتمعت  
بهم من قبل وكانوا يسمعون بي فجلست منزوياً عنهم لصغر سني  
أسمع مفاوضتهم ولا أتكلم وفي أحوالهم أتوسم ثم تناجوا فيما بينهم  
والتفت أحدهم إلى وقال ما قولكم في قول القائل (اشتدى أزمة تنفرجي )



فمن أى بحر هي فلم أجبه وأظهرت له من نفسى أنه لم يقصدنى بالسؤال  
فسكت قليلا ثم حركوه ليعيد السؤال فوجه وجهته إلى وأعاد سؤاله  
وأقبل الحاضرون على لينظروا ما لدى فقلت له أتعيننى بسؤالك فقال  
نعم فقلت له إن هذا السؤال المنسوج على هذا المنوال لم يجر على مجرى  
الأدب اللاتنى بالسائل والمسؤل وما هو إلا من قبيل الاختبار وهو في  
مثل هذا المجمع مما يوقع المسؤل في خجله واحتشامه في المقال في مثل  
هذا المقام والنفوس من طبعها لا تحب أن تقع في الاخفام لا بين العوام  
ولا بين الأعلام وربما أجاب المسؤل بغير الصواب فيصر على الخطأ  
وربما عاند فيه على أنى لا يضرني إن قلت لا أدري وقد قالها من هو  
أعلى منا وأعلم وهذا إمامنا مالك رضى الله عنه سئل عن مسائل ولم  
يجب إلا عن بعضها وقال لسائله حيث استفهمه عما يقوله إذا رجع  
لقومه فيها قل لهم قال فيها لا أدري فقال لي ذلك السائل نرجو منك  
المساحة فأما قصدى فتح باب المذاكرة معك حيث نسمع بك ولم نجتمع  
معك إلا في هذه المرة فقلت له حينئذ لا بأس بحول الله وكان من  
عجيب الاتفاق أنى على بال مما ذكرته الأدباء من الاسماء لهذا البحر  
فقلت له هذا من بحر ضرب الناقوس فصار يضحك ويقول كالمستفهم  
المستهزى من بحر ضرب الناقوس هذا ما سمعناه من أبحر الشعر فقلت  
له ويسمى أيضاً بركض الخيل فازداد إعجابا مع من كان يتفاوض  
معهم ثم قلت له ويقال له صوت مطرقة الحداد وله أسام آخر فلم يسعه  
إلا أن استزاد من الاستفادة فقلت له إن المسؤل عنه شطريبت من مطلع  
منفرجة ابن النحوى المشهورة التى منها



(وسحاب الخير لها مطر • فاذا جاء الأبان تجي)

وهو اقتباس حديث بلفظه ذكره السيوطي في جامعه والقصيدة من بحر الخبيب وهو المشهور ببحر المتدارك الذي تداركه الأخفش عن الخليل وإني لأعرف لهذا البحر من الأسماء أكثر مما ذكرته لكم والسلام ثم التفت إلى رفقاءه فناجوه بما حمله على أن وجهه إلى خطابه قائلاً يا فلان إننا نسمع بك أنك تخوض في فنون فترجو منك أن نخبرنا بما تتقنه من ذلك فقلت لهم وهذه أيضاً ولا بأس أن أخبركم بأني أعرف العلم كله فاستعظموا مني هذا الجواب وقالوا فيما بينهم لعله رمز على شيء لا بد أن نستفهمه عنه وقالوا إنك يا فلان تعلم أنه لا يعرف أحد العلم كله فبالله عليك إلا ما أخبرتنا ولا تحرمنا من هذا كرتك فكيف تعرف العلم كله فقلت لهم حيث تنزلتم معي وخرجتم من باب الامتحان فاني أخبركم بأني أتقن علم الفرائض أتم إتقان علماء وعملا وفهماً وحساباً وقد ورد في الحديث تعلموا الفرائض فانها نصف العلم وقد عرفت هذا النصف وأما النصف الآخر فاني اذالم أحسن الجواب عن مسألة من أي علم كانت فاني أقول لا أدري وقد قال الامام مالك لا أدري نصف العلم فقد حزت العلم كله فاستحسنوا مني هذه المستملحة وصارت سبباً للتعارف وربط حبل المودة بين الجانبين وهذه المذاكرة وإن خرجت عما نحن بصدد فهمي تشير إلى أني لا يضرني إذا قلت لكم في أسئلتكم لا أدري وإيكن سأنبشكم بما عندي في ذلك وربك الفتاح العليم وها أنا ذا أذكر الأسئلة بنصها واحداً بعد واحد وعقب كل سؤال منها الجواب وهذا أو ان الشروع في المطلوب والله الموفق للصواب



## (السؤال الأول)

(هل ذات مولانا حسية أو معنوية ومن أي المقولات هي من المقولات العشر)  
 (الجواب) أعلم أن هذا السؤال قد اشتمل على مسألتين قد أفرغها السائل  
 في قالب الأغلوطة الموقعة في الخطأ بالجواب عن أحد الشقين لكون  
 ذات الحق منزهة عما وقع السؤال عنه هنا ونفصل لك القول في ذلك  
 تفصيلا كل مسألة على حدتها فنقول

(المسئلة الاولى) هل ذات مولانا حسية أو معنوية الجواب الحق  
 فيها عند أهل الحق أنها غير حسية ولا معنوية ويتضح المقام رفعا لكل  
 إيهام وإيهام في موضعين ونمطين وخاتمة

(الموضع الأول) في معنى الذات وهل تطلق على الحق جل اسمه  
 أولا قد ذكر العلامة اليوسى في حواشيه على مختصر السنوسى أن  
 المتكلمين استعملوا لفظ الذات لعين الشيء جوهرأ كيان أو عرضا  
 واستعملوها مفردة ومضافة وأدخلوا عليها الألف واللام وأجروها  
 مجرى النفس والخاصة وليس ذلك من كلام العرب قال ونقل عن عياض  
 أنه قال ذات الشيء نفسه وحقيقته وقد استعمل أهل الكلام الذات  
 بالألف واللام وغلطهم أكثر النحاة وجوزه بعضهم لأنها ترد بمعنى  
 النفس وحقيقة الشيء وجاء في الشعر لكنه شاذ واستدل أيضا على  
 وقوعها بمعنى النفس بقوله تعالى إنه علیم بذات الصدور أي بنفس  
 الصدور وأنشد

(فنعم ابن أخت القوم في ذات ماله إذا كان بعض القوم في ماله وفر)  
 قال وفي القاموس قوله تعالى (ذات بينكم) أي حقيقة وصلكم وهو منقول



أيضا عن الزجاج في تفسيره ومثله للواحدى وفي تفسير البكري ذات  
بينكم أى حقيقة ما بينكم ونقل عن النووى أن إطلاق الذات على الحقيقة  
إصطلاح المتكلمين قال وأنكره بعض الأدباء وهذا الإنكار منكر  
واستدل بهذه الآية السابقة اه وقال العارف الفاسى فى حواشيه على أم  
البراهين ذكر القرافى الخلاف فى جواز إطلاقها أى الذات يعنى على الله  
وحكى عن تقي الدين السبكي الوقف فى استعمال لفظ الذات إذ لم يرد به  
سمع واحتج البخارى على الإطلاق بقول خبيب

(وذلك فى ذات الاله وإن يشأ \* يبارك على أوصال شلو ممزوع)

ووجه الاستدلال أنه أضاف الذات إلى الله تعالى وسمعه النبي صلى  
الله عليه وسلم ولم ينكره فدل ذلك على الجواز واعتراض بأنه لا دلالة  
فيه لأنه لم يرد بالذات الحقيقة التى هى المراد وإنما مراده وذلك فى  
طاعة الله أو فى سبيله وذلك ظاهر وذكر ابن حجر أحاديث أخرى منها  
حديث ابراهيم وفيه إلا ثلاث كذبات ثنتين فى ذات الاله وحديث  
تفكروا فى كل شىء ولا تتفكروا فى ذات الله وحديث لا تفقه كل الفقه  
حتى تمت فى ذات الله قال ولفظ الذات فى الأحاديث المذكورة  
بمعنى من أجل أو بمعنى حق ومثله قوله

(وإن أخا الأحقاف إذ قام فيهم • يجاهد فى ذات الاله ويعدل)

وهى كقول الله تعالى حكاية عن قول القائل (يا حسرتا على ما فرطت  
فى جنب الله) قال فالذى يظهر أن المراد جواز إطلاق لفظ الذات لا  
بالمعنى الذى أحدثه المتكلمون ولكنه غير مردود إذا عرف أن  
المراد به النفس لثبوت لفظ النفس فى الكتاب العزيز ثم قال قلت وما



ذكر ابن حجر من أن المراد بلفظ ذات في تلك الأحاديث من أجل  
 أو حق إلا في حديث ولا تتفكروا في ذات الله فإن الظاهر منه الحقيقة  
 بل لا شك فيه تأمل اه قال الراغب في السفينة أعلم أن كل شيء  
 حصل به أمر من الأمور فإن كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا  
 قيل أنه ذو ذلك الأمر وإن كان مؤنثا قيل إنها ذات تلك فهذه اللفظة  
 وضعت لإفادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الإضافة إذا عرفت  
 هذا فنقول أنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك  
 الصفة الثانية لصفة ثالثة وهكذا إلى غير النهاية بل لا بد وإن ينتهي  
 إلى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بما هيتهما وحينئذ يصدق على تلك  
 الحقيقة أنها ذات تلك الصفات فقولنا أنها ذات كذا وكذا إنما يصدق  
 في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ  
 الذات اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة  
 الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان إطلاق  
 اسم الذات عليه حقا وصدقا اه من التفسير الكبير ثم قال الذات  
 هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه منقول عن مؤنث ذي بمعنى الصاحب  
 لأن المعنى القائم بنفسه بالنسبة إلى ما يقوم به يستحق الصاحبية  
 والمالكية ولما كان النقل لم يعتبروا أن التاء للتأنيث عوضا عن اللام  
 المحذوفة فاجروها مجرى الأسماء المستقلة فقالوا ذات تديم وذات  
 محدث وقيل التاء فيه كالتاء في الوقت والموت فلا معنى لتوهم التأنيث  
 وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام بذاته  
 وقد يطلق ويراد به المستقل بالمفهومية ويقابله الصفة بمعنى أنها غير



مستقل بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والشيء فيجوز تأنيده  
وتدكيره ولفظ الذات وإن لم يرد به التوقيف لكنه بمعنى ماورد به التوقيف  
وهو الشيء والنفس إذ معنى النفس في حقه تعالى الموجود الذي تقوم  
به الصفات فكذا الذات فلا حاجة إلى اعتبار المشاكاة في قوله تعالى  
(تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) بعد ورود الشرع به فيجوز إطلاق  
الشيء والموجود والذات لله تعالى والمختار في ذات الله تعالى عدم  
انحلاله إلى الماهية الكلية والتعيين بل هو متعين بذاته والموجود  
حقيقة هو الذات المتصفة بالقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع  
الصفات المتعلقة مصححة لحصول الآثار من الذات كل بحسبه وقولهم  
ذات يوم من قبيل إضافة المسمى إلى اسمه أي مادة صاحبة هذا  
الاسم ونظيره خرجت ذات مرة وذات ليلة ولا يقال ذات شهر  
وذات سنة وذات مرة ونظائرها نصب على الظرفية صفة لزمان  
محدوف تقديره زمان ذات مرة وقد يضاف إلى مذكر ومؤنث وفي  
الكشاف الذات مقحمة تزيينا للكلام والحق أنه من إضافة العام إلى  
الخاص وكلمته فما رد على ذات شفة أي كلمة وعليم بذات الصدور  
أي يواطنها وخفاياها (وأصلحو ذات بينكم) أي حقيقة وصلكم أوالحالة  
التي بينكم وذات اليمين وذات الشمال أي جهته وقلت ذات يده أي مملكت  
يداه إلى هنا ما خصا من كليات أبي البقاء الكفوي ثم قال الراغب  
وذات الشيء حقيقة وماهيته قال في المصباح المنير وأما قولهم في  
ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ولوجه الله وأنكر بعضهم أن  
يكون ذلك في الكلام القديم ولاجل ذلك قال ابن برهان من النحاة



قول المتكلمين ذات الله جهل لأن أسماء الله تعالى لا يلحقها تاء التانيث  
فلا يقال علامة وان كان أعلم العالمين قال وقولهم الصفات الذاتية  
خطأ أيضا فان النسبة إلى الذات ذو لأن النسبة ترد الاسم إلى أصله  
وما قاله فيما إذا كانت بمعنى الصاحب والوصف مسلم والكلام فيما إذا  
قطعت عن هذا المعنى واستعملت في غيره وقد صار استعمالها بمعنى  
نفس الشيء عرفا مشهورا ونسبوا إليها على لفظها من غير تغيير فقالوا  
عيب ذاتي بمعنى جبلي وخلصني من شرح العنبي للشيخ أحمد المنيني الشامي اهـ  
وإذا تحققت بأنهم استعملوا الذات في الحقيقة والماهية فلا ينبغي  
السؤال عنها لكونها لا تدرك لا في الحس ولا في المعنى ولذلك أجاب  
موسى عليه السلام فرعون لما سأله عن الكنه بما أخبر الله به في الكتاب  
العزيز فقال في حق موسى لما قال فرعون (وما رب العالمين قال رب  
السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين) فسفه عليه السلام فرعون  
حيث سأله عن حقيقة الرب فأراد تبين تخطئة موسى في جوابه حيث  
لم يطابق سؤاله وقال لمن حوله ألا تستمعون فكأنه ينبههم على ما أجاب  
به وأنه سأله عن الحقيقة فأجاب بالصفات فالتفتوا إلى موسى ليتحققوا  
بجوابه فزاد موسى عليه السلام في تسفيه رأي فرعون في ادعائه الربوبية  
ونبههم على الرب الحقيقي الذي لا يدرك كنهه أحد وان سؤال فرعون  
عن الحقيقة اتعنته وحين فهموا مقصوده قال (ربكم ورب آبائكم الاولين)  
وهذا وان كان داخلا في جوابه الاول لكنه أكد لهم مقصوده فزاد  
فرعون بذلك غيظا سيما وقد تحقق فرعون تأثير كلامه فيهم وحين رأى  
منهم ميلا الى تصديقه في الرسالة قال (ان رسولكم الذي أرسل اليكم



لمجنون) قال موسى (رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون)  
 فتمت الحجة لموسى عليه ولم يزل عليه السلام يناضله ويحاججه بالبرهان  
 والمعجزة التي استمالت اليه القلوب وهو يعاند، مع تحققه برسالة حتى  
 صرح بإيمانه في وقت لم ينفعه فيه اعترافه بالحق حيث قال (آمنت أنه  
 لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين) فبان لك أن  
 الذات العلية لا يقال فيها حسية ولا معنوية حيث أنها ليست من قبيل  
 الجوهر ولا من حيز العرض حتى يبحث عنها من أي المقولات هي  
 وسأزيدك ايضاحا فيما يلي بحول الله

((الموضع الثاني)) في معنى الحس وما يقصد به لا خفاء أن الحس بكسر  
 الحاء وبالفتح مصدر بمعنى محسوس تقول حسست الشيء كأحسسته بمعنى  
 علمته وعرفته وشعرت به حسا وحسا وحسايسا كما في القاموس وأحسست  
 به أيضا وأحسيت بابدال السين ياء وأحست بسين واحدة وهو من شواذ  
 التخفيف وجدت وأبصرت وعلمت قال الشيخ مرتضى الزبيدي رحمه  
 الله في شرحه تاج العروس ويقال حسست بالشيء اذا علمته وعرفته ويقال  
 أحسست الخبر وأحسته وحسيته وحسته إذا عرفت منه طرفا ويقول  
 ما أحسست بالخبر وما أحست وما حسيت وما حسته أي لم أعرف  
 منه شيئا وقوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) أي رأى قاله اللحياني  
 وقوله تعالى (هل تحس منهم من أحد) معناه هل تبصر هل ترى وقال  
 الفراء الاحساس الوجود تقول في الكلام هل أحست منهم من أحد  
 وقال الزجاج معنى أحس علم ووجد في اللغة ويقال هل حسست صاحبك  
 أي هل رأيته وهل أحست الخبر أي هل عرفته وعلمته وقال ابن الأثير



الاحساس العلم بالحواس اه وقال الراغب الاحساس ادراك الشيء  
 باحدى الحواس فان كان الاحساس للحس الظاهر فهو من المشاهدات  
 وان كان للحس الباطن فهو من الوجدانيات وهو أعنى الحس عشرة  
 خمسة للظاهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخمسة للباطن  
 ثم قال والحس المشترك وهو قوة يدرك بها المحسوسات ومحلّه مقدم  
 التجويف الأول من الدماغ ينتهى اليه جميع الصور المحسوسة بالحواس  
 الظاهرة كأنه حوض ينصب اليه أنهار خمسة يقال لها البطارسيا ومعناها  
 لوح الروح اه ولا شك أن الحواس الخمس منحصرة في ما ذكر حسب  
 المتعارف المعلوم لنا وإلا فقد يمكن أن يكون في نفس الأمر هناك  
 حاسة أخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها فان الاعمى لا يعلم قوة  
 الابصار والعنّين لا يعلم لذة الجماع كما قاله الدواني في شرح الهداية في  
 الحكمة واعلم أن المحسوسات مطلقا ان كانت راسخة في موضوعها  
 بحيث يعسر زوالها كصفرة الذهب ومرارة الخنظل سميت انفعاليات  
 بقاء النسبة للانفعال وان لم تكن ثابتة كصفرة الوجل وحرة الخجل  
 سميت انفعالات بلا بقاء تنسب لوجهين (الأول) أنها محسوسة والاحساس  
 انفعال للحاسة فهي سبب لانفعال ومتبوعة له (الثاني) أنها تابعة للمزاج  
 التابع للانفعال إما بشخصها كحلاوة العسل أو بنوعها كحرارة النار  
 وأنواع المحسوسات محصورة بالاستقراء في خمسة أنواع  
 (النوع الأول) الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة  
 واليبوسة وما تحت كل قسم منها من أطوار وأدوار من اتصالات  
 وانفصالات



(النوع الثاني) منها المبصرات من ألوان وأضواء الشاملة للأنوار والظلمة وهواء وهباء وغير ذلك

(النوع الثالث) المسموعات من أصوات بحروف وغير حروف كتهوج الهواء وما هو من قبيل ذلك

(النوع الرابع) المذوقات من طعوم وماتر كتبت منه من ملائم للطبائع وغير ملائم من حلاوة ومرارة ونحوها بأسباب وغير أسباب

(النوع الخامس) المشمومات من طيب ومنتن من روائح ملائمة للطبائع وغير ملائمة مما هو مبين في كتب الحكمة وقد بسط القول على ذلك في الموافق والإشارات والهداية وغيرها كما تكلموا على الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الأنفس من الأجسام العنصرية وهي خمسة أنواع عندهم أيضا مثل الكيفيات المحسوسات وتفصيلها يؤدي إلى الخروج بنا إلى ناحية غير مسئول عنها وأنا نكتفي بالإشارة إلى ما هو من حيز المحسوس الذي تنزه الحق عنه لجميع ما ذكر من ذلك لا يليق بالجناب القدسي وللحكباء في ذلك مقالات مقبولة وغير مقبولة بما قيدهم العقل بها ونحن نعقل العقل بحبل الشرع الذي لم يبق معه مجال للعقل والحمد لله على نعمة الإيمان والاسلام وكفى بها نعمة ومن أراد التوسع فيما يرجع لذلك فعليه بالكتب المشار اليها وليتجافظ على نفسه من الزلق في موارد الزلل فان مثل ذلك مما يميل الفكر معه بتسويل الشيطان الرجيم ونعوذ بالله من الزيغ والضلال في العقيدة وبما ذكرناه يتبين لك أن المحسوس بمعنى المرئي والمعروف والمعلوم والمحسوس به باحدى الحواس الخمس لا ينبغي



إطلاقه في حق الذات العلية رفعا لا يهام الاشتراك ولعدم وروده شرعا  
 في حق القديم لأنه غير ملوس ولا مشحوم ولا مذكوق تعالى الله عن  
 ذلك . وأما كونه مسموعا فان الذات لا تسمع وتعالى ولا نأ أن يكون  
 لذاته حس يسمع وإنما يسمع كلامه المذموم عن الحروف والأصوات  
 والابتداء والانتها والتقديم والتأخير وعن سائر الطوارئ الحادثة  
 (ولنقف) عندها الحد فان مسألة الكلام فسيحة المجال ضاق من بعضهم  
 فيها المقال والحق ما قلناه بحمد الله فقد كلم الله موسى تكليما ورأى  
 النبي صلى الله عليه وسلم ربه من غير تكليف وسأزيدك إيضا حا في  
 الخاتمة الآتية بحول الله بعد الفراغ من النمطين الموعود بهما في هذا  
 المحل وبالله التوفيق

(النمط الأول) في كون ذات الحق لا توصف بالحس لما في ذلك  
 من الاء يهام والابهام والتشويش على الأفهام  
 قد تقرر عند علماء التوحيد أن ذات الحق لا يماثلها شيء فوجب أن لا يوصف  
 الحق الا بما يابق بجلاله وجماله من الكمال الذي ما فوقه كمال ولا تدرك  
 حقيقته بحال مع تنزيهه عن كل ما يدخل في دائرة الخيال أو ما يعاق بالذهن  
 من كل ما يعقل من التصورات أو التكيف من ذوات وصفات ونحو ذلك  
 مما يمس بالجناب العالي بأدنى نقص مما يعبر عنه في عالم المعنى وعالم الحس  
 فليس كمثله شيء ومن كان بهذه الصفة وكان العجز عن إدراك حقيقته  
 عند العارفين به كمال المعرفة فالعجز عن الإدراك به لا بد منه ولا محيد  
 عنه وهو معنى كلام الصديق رضي الله عنه وضمنه بعضهم في قوله :  
 (لا يعرف الله الا الله فاتشدوا والدين دينان إيمان واشراك)



(وللعقول حدود لا تجاوزها والعجز عن درك الإدراك ادراك)  
ويبانه أن من أحاط علما بما يجب لله تعالى وما يحوز وما يستحيل  
وعلم أن الكنه بعد ذلك محجوب وأن العقول عاجزة عن التوصل  
إليه فهو العارف بخلاف من يتوهم أنه أدركه فيتصوره جرما على العرش  
مثلا أو بعيداً منه متصلاً به أو عنه منفصلاً من المبتدئة الضالين وجملة  
المتصورة الظانين به ما لا يليق بجناحه مما هو من الضلال المبين كما أنه  
لا بد من المعرفة به على وفق ما يليق به فإن الجهل به كفر ثم (اعلم) أنه  
قد تقرر في فن الحكمة أن كل ما يشار إليه بالإشارة الحسية يكون  
قابلاً للتجزى وكل ما يتجزأ يجب أن يكون في جهة فاذا أثير إلى الذات  
العالية في الحس تعين أن يكون في جهة جوهر أو عرضا وتعالى الحق  
عن ذلك علوا كبيرا لكونه جل شأنه يجب له الوجود بذاته والواجب  
بذاته لا يكون من حيز الجوهر أو العرض لا احتياجهما الذاتي ولا  
يحوز أن يكون الواجب لذاته محتاجا فهو لا يناله شيء مما ينال المحسوسات  
ولا من سائر التطورات فذاته تعالى غير محسوسة ولا معنوية فالحس  
محصور والمعنى لا يقوم في الخارج بنفسه ولا بالمعنى والحق تعالى غير  
مفتقر فلا يمكن أن يكون محسوسا ودائرة الحس لا تسعه ومن وراء  
المحسوسات من الموجودات ما لا يكيف من الحوادث فأحرى القديم  
ولا يستبعد وجود ما وراء الحس إلا الماديون والدهريون والمشبهة  
ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوجدانية الحاكمة على ما  
ليس من شأنه أن يكون محسوسا فحكمها على المحسوسات فخصروا  
الموجود في المحسوس الخارج عن الذهن وقالوا ما ليس بمحسوس فليس



بوجود وإن الموجود هو المحسوس وذلك من الأوهام الباطلة  
 ولا بأس أن ننقل هنا كلام الحكماء الذين تكلموا في هذه المسئلة  
 وأعطوها حقا من النظر والاستدلال المعتبر قال الحكيم الرئيس ابن  
 سينا في كتابه الإشارات (اعلم) أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود  
 هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وإن  
 ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كالأحوال  
 الجسم فلا حظ له من الوجود وأنت يتأني لك أن تتأمل نفس المحسوس  
 فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلم أن  
 هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف  
 بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان فانكما لا تشكأن في أن وقوعه  
 على زيد وعمر و بمعنى واحد هو وجود فذلك المعنى الموجود لا يخلوا  
 إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون فان كان بعيدا من أن  
 يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا  
 أعجب وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف  
 معين لا يتأني أن يحس بل ولا أن يتخيل إلا كذلك فان كل محسوس  
 وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال وإذا كان  
 كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين  
 مختلفين في تلك الحال فاذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل  
 من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل  
 معقول صرف وكذلك الحال في كل كلى اه (قلت) لا شك أن المعقول  
 موجود في الذهن وهو مادام في الذهن غير محسوس فيصدق عليه أنه



موجود وهو غير محسوس ويتصوره يتحقق القول بوجوده مالا يدرك  
 كنهه فهو موجود غير محسوس ومراد الرئيس بهذا التنبيه أن الناس  
 الذين استولى عليهم الوهم ينكرون الوجود الغير المحسوس فيقولون  
 لا يوجد وراء الحس شيء فالوجود هو المحسوس وأما غير المحسوس  
 فليس بموجود وهذا من الأوهام الباطلة فإن من المحسوسات  
 ما ليس بمحسوس فكيف ينكر وجوده مع كونه موجوداً ودائرة  
 الحس لا تسع بعض الموجودات وأقام على ذلك دليلاً واضحاً  
 لا يحتاج معه إلى شرح ولكنه زاد هذه المسئلة إيضاحاً فقال أنه لو كان  
 كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان  
 في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم  
 ومن بعد هذه الأصول فليس الشيء من العشق والخجل والوجل  
 والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق  
 الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات  
 عن درجة المحسوسات وعلايتها اهـ ((قلت)) وهذه أدلة لا يتزلزل  
 معها العقل في القول بوجوده موجود مما يكيف ولا يكيف من وراء  
 دائرة الحس ولقد أطلت نفس الرئيس في كتابه المذكور بما في الإشارة  
 إليه هنا كفاية وزاده توضيحاً شارحاً الامام فخر الدين الرازي ونصير  
 الدين الطوسي مما يبرهن على أن في الوجود ما ليس بمحسوس ببرهان  
 قاطع كاد أن يعد من قبيل المحسوس الملموس باليد والكل مطبوع  
 فليراجع ذلك من أراد تحقيق الحكمة إن كان من أهلها فيان من هذا  
 أن الحق جل شأنه موجود ودائرة الحس لا تشملها فهو غير محسوس



بالحواس ولا يمكن أن يتصف بالاحساس ولا يتعقل في حس  
 وهو فوق ما تكيفه العقول و (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) قال  
 في المواقف ممزوجا بشرحها للعلامة الجرجاني ما نصه اتفق العقلاء على  
 أنه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر  
 أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقا وكذا اللذة الحسية  
 وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها  
 كلها تابعة للزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما اللذة  
 الفعلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة إلى آخر كلامه الذي أوضح  
 فيه فساد اعتقادهم في الحق تعالى الله عما يقولونه علوا كبيرا والله الموفق  
 (النمط الثاني) في كون ذات الحق غير معنوية وكون النفوس إذا أمدت  
 بأطيفة خاصة حتى قويت يصح أن ترى ما لا يرى في الحس محسوسا  
 اعلم أن مسالك الحكمة قد تضيق بالمارين فيها بغير رائد  
 التوفيق وربما ضل السالك فيها إذا لم يتمسك بحبل الشرع في مهامه  
 الطريق وقد ألد كثير ممن قلدوا عقلمهم الذي يتنور بنور الايمان بالغيب  
 ووقف منهم من وقف مع الحس موقف الحائر الذي لم يعرف الحق  
 ولم يهتد إليه سبيلا مع أنهم من الحكماء وفي الصف الأول من العقلاء  
 لكن لم يتنور عقلمهم (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) وإذا جعل  
 لهم نورا لم يقفوا مع مقتضيات عقولهم في صف الماديين والدهريين  
 والملحدن على أن جلهم معترف بأن وراء العقل ما لم يصلوا إلى  
 معرفته ولم يتحققوا بحقيقته مع مكابرة شاقة في تصفية نفوسهم  
 بالرياضات وعودهم مقاعد المنفرد البصير في سجن الخلوات ليصلوا



إليه وما وصلوا اليه ( وقد تقرر في الحكمة ) أن النفس إذا حصل لها الفراغ عن الشواغل وتمكنت من ضبط الأدوار الباطنية حتى صفت مرآتها بالتربية الروحية قويت على تحمل ما يبرز لها مما وراء دائرة العقل من الموجودات معقولاتها ومجملاتها معقولة الحقيقة وغير معقولاتها وترى يقظة ومناسما من ذلك ما يكاد أن يعد عند من لم يشاهد منهم محالا وكما ازدادت قوة تمكنت من مشاهدة العجائب بحضرة من لا يشاهدون شيئا من ذلك حتى تصير عندهم المعقولات محسوسة وليس ذلك بمنكر ولا مستنكر في حق النفس التي نزلت من العالم الأعلى إلى الحضيض الأسفل من عالم الشهادة وقيدت فلم تقدر على الصعود لمقامها الأول وعالمها الراقى بعد تعشقها لما لم تخرج منه إلا عن كره وقهر كما قال الرئيس ابن سينا

( إهبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدال وتمنع )

فلا عجب إذا فلتت من قفصها والتحقت بالعالم العلوى في حالة قوتها بالقوت الروحاني فرجعت واعية لما شاهدته وتروحت فصارت ترى مالا يراه المشغول بما لم يشتغل به صاحبها الذي صفت مرآته ولا تقدر النفس أن تشغل وجهتها في آن واحد باعطاء العالم العلوى والسفلى حقهما معاً و ( ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ) في غير من كان نبياً في نظر العارف المؤمن به فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية كما في شرح الاشارات لا يمكنها الالتفات إلى القوة الشهوانية وبالعكس فاذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا



يمكنه استعمال القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر أيضا  
 فان اشتغال النفس بما هي مستبدة به يمنعها من إعانة سائر القوى عن  
 أفعالها فلا فهم متى احتاج البدن إلى فعل قوى صادر عن القوى  
 الجسمانية تركت النفس الاشتغال بأفعالها التي لها بالاستعداد وانجذبت  
 إلى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وأيضا فالنفس إذا استخدمت  
 الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة أي ضعفت ولذلك فالإنسان  
 حال ما يكون مستغرقا في تخيل أو فكر ربما حضر عنده المبصر القوى  
 والمسموع القوى ثم أنه مع سلامة الحس لا يشعر بشيء من ذلك وإذا  
 كان مع هذا كله مع قوة روحانية لا يتمكن من الإحاطة بما وراء ما  
 أدركه من المحسوسات والمعنويات إلا شيئا فشيئا فهو أبدا لا يصل إلى  
 مبدء تلك المشهودات وهو جل شأنه المبدى المعيد المبدع الحكيم  
 فلا شك أنه غير محسوس ولا معقول الحقيقة لكونه مخالفا للحدوث  
 وهو قديم وإذا لاحظت العناية موفقا قوته على حمل السر الذي تنك  
 دون حمله الحبال الشامخات فيشاهد بتلك اللطيفة ما لا يشاهد غيره في

مشاهده فيكون تارة من باب قول قائلهم

( أعارته طرفا رآها به فكان البصير لها طرفها )

وتارة يكون من باب أعلى لا يمكن وصفه ولا التعبير عنه بحال لا في  
 الحس ولا في المعنى والحق تعالى أعلى من هذا كله و ( كل شيء بهالك  
 إلا وجهه ) ومن ذلك الوجه تشاهده عينه ومن مشاهدة أخرى تجوز  
 رؤيته في مشاهد التجلي الرباني من غير افتيات على الشارع في ما قلناه

وبالله التوفيق



﴿ الخاتمة في الكلام على ما يجوز من رؤية الحق  
جل سلطانه وتعظيم شأنه مع إثباتها عقلا ونقلا ﴾

إعلم أن رؤية الحق في الدنيا والآخرة قد اضطربت فيها أقوال  
الموحدين والملحدين فمن منكر لها بالكليّة مع إيمانه بوجود الاله  
ومن ثبت لها على وجه عد من المنكر الذي ضل به عن سبيل الحق  
وأضل به كثيراً من الخاق ومن مفصل فيها قطع مفصل الباطل  
بسيوف الحق وهم أهل السنة فقالوا برؤيته بلا كيف في الجنة وأما  
رؤيته في الدنيا فلم تقع في اليقظة سوى للنبي صلى الله عليه وسلم عند  
جل المؤمنين به وأنكرتها عائشة أم المؤمنين ولله ثبوت أدلة تطلب من  
المطولات وأما في المنام فلا مانع من رؤيته جل شأنه فعالم الرؤيا  
متسع الدائرة وإن كان الحق لا تسعه حضرة من حضرات الكون وقد  
بسط العلماء القول في حديث ( ما وسعني سمائي ولا أرضي ولا ك وسعني  
قلب عبدي المؤمن ) فالؤمن إيمانه ينزهه ربه عن صفات المخلوق وعن  
سمات الحدوث فقد وسع الحق بكونه جل سلطانه أن يكون محصورا  
أو محاطا به أو يشابهه شيء فالقلب محط معرفة الحق بكونه لا يعرف  
كنهه جل شأنه فمعرفة الحق مطلوبة وهو مجهول الكنه والمهيرة في  
هذا المقام محدودة وقد سألها سيد العارفين بقوله ( زدني فيك تحيرا )  
وضمنه سلطان العاشقين في قوله

( زدني بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظي هواك تسعرا )

ولا يراد بهذا التحير التزلزل الاعتقادي بل هو خالص التوحيد الخاص  
الذي تهب نفحاته القدسية على بعض الخراص وقد أنكرت المعتزلة

( ١ ) ولكن قال العراقي في تحريجه على الاحياء لم أر له أصلا اه ( ولفه )



على أهل السنة في قولهم برؤيته تعالى طبق ما حكمت به عقولهم  
بالادلة التي أقاموها وهي مردودة عليهم ولم يكن قصدهم الا جميلا  
لكن وقوفهم مع العقل عقابهم عن الاعتراف بالدلائل لم يسلبوها ولم  
يحكموا الحق فيهم طبق ما حكمته أهل السنة ولم يمكنهم الاعتقاد فيما  
اعتقدوه حتى انتقدوا عليهم وطعنوا فيهم وتسارع الشيخ محمود الزمخشري  
عفا الله عنه فقال يهجوا أهل السنة في ذلك معجبا من قولهم بلسان أهل  
مذهبه

(لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمرى مؤكفـه)  
(قد شبهوه بخلقه فتخوفوا شنع الورى فتستروا بالملكفـه)  
ولما وقفت على قولهم لم يمكني إلا المسارعة في الرد عليهم فقلت  
متحاملا عليهم

(لجماعة ينفون رؤية ربهم هم في الحقيقة ما دروا معنى الصفة)  
(لجزاؤهم أن لا يروه لأنهم جحدوه بين ذوى الهدى والمعرفة)  
والعجب كل العجب من المعتزلة الذين يمنعون رؤية الحق ولم  
يجوزوها كما جوزها أهل السنة وما ذاك إلا لتحكيم عقولهم وكأنهم  
سلكوا في ذلك مسلك الماديين الجاهلين بما وراء ما تجلى في دائرة الحس  
الذى لا يتجلى فيها القديم وقد برهنت أسرار الكهرباء على ما لم يكن يخطر  
بالبال وكشف الاختراع عن أمور غيبية كانت في حيز المحال ولم تجل  
من قبل في مجالى الادراكات المفكرة في كل مجال فلم يبق معها في  
مشاهدة البعيد بعد ولا في سماعه قرب فازداد بها ثلب المؤمن إيمانا بما سيراه  
في الدار الآخرة مما لا تصوره الآن العقول ويحدث هذه المخترعات وما



شاكلها مما لا زال في عالم الغيب يتضح للعاقل أن ادراك الحواس الخمس إنما هو بحسب المتعارف مع أنه لا يبعد أن يكون للحيوان الذي من أنواعه الانسان حاسة أخرى تتحقق فيه في المستقبل أو هي في غيره من الحيوانات في نفس الأمر ولا نعلمها فان الأعمى لا يعلم قوة الابصار والعين لا تعلم لذة الجماع ومن رأى المكاشف لهم عن خبايا الكون وما تبرزه القدرة الالهية لم يستبعد أن يمنح الحق الخالق إدراكا يرى به الذات العلية من غير تكيف وليس التنويم المغناطيسي وغيره من الفنون المخترعة بأدجب مما يحصل كرامة للمؤمنين في دار الكرامة دار النعيم المقيم فقد دلت المشاهدة على رؤية المنوم وعيناه عليها غطاء وليس ذلك بكرامة في حقه أعظم من الكرامة العمرية في قوله (ياسارية الجبل) وهي مشهورة فقد أسمعه مع بعد المسافة ووجود الحاجز المانع من الرؤية فان نفوا هذه الكرامة إلا سبيل لهم إلى انكار ما صار من قبيل المحسوس من مخترعات الكهرباء ونحوها مما صار معارفا عند الناس ولو حدث من رآه ممن مضى لقالوا باستحالته لا أحرمننا الله من النظر إلى وجه الله الكريم وقد استدلل أهل السنة على جوازها بما لم يقبله المعتزلة لقلة اعتقادهم وخدشهم في الأدلة النقلية بما اقتضاه تعصيمهم لما حكمت به عقولهم ولم ينصفوا فيما ألقاه عليهم أهل السنة من الأدلة النقاية فطعنوا فيها بما لم يقبله منهم إلا من تحزب لهم بمقتضى هواه ولقد بسط القول صاحب المواقف في هذه المسئلة في المقصد الأول من المرحل الخامس من الموقف الخامس في الالهيات بما يؤدي نقله هنا إلى الطول والله يقول الحق وهو يهدي السبيل



﴿المسئلة الثانية ذات مولانا من أى المقولات﴾

﴿هى من المقولات العشر﴾

اعلم أن ذات الحق تعالى ليست من المقولات فى شىء لكونها ليست  
بجوهر ولا عرض والمقولة عند الحكماء علم جنس بالغاية على كل واحد  
من الأجناس العالية المحصورة فى الجوهر والعرض والجنس كل  
مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب ما هو ولا يقال فى  
الحق تعالى ما هو فهو فرد غير مكيف وقد حكم العقل السليم والدين  
القويم أن الوجود فى الخارج إن كان وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفتقر  
فى وجوده إلى شىء أصلا فهو الواجب ولا يدخل تحت أجناس  
المقولات وإن لم يكن واجبا لذاته فهو الممكن الداخلى فيها فإن  
الممكن إن استغنى فى الوجود عن الموضع وكان واجبا لغير ذاته فهو  
الجوهر وإلا فعرض فالجوهر متولة واحدة والعرض تحته تسع  
مقولات جمعها بعضهم فى قوله

(عد المقولات فى عشر سائظاها فى بيت شعر عالا فى رتبة فعلا)

(الجوهر الكم كيف واماضاف متى أين ووضع له أن ينفعل فعلا)

و بمقتضى ما هو مقرر فى اصطلاحهم من كون المقولات هى  
الأجناس العشرة المذكورة اماهى مقولة على الممكنات تبين أن ذات  
الحق تعالى لا يطاق عليها مقولة لكونها واجبة الوجود وليست من

الممكنات فى شىء (والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل )

﴿السؤال الثانى﴾

هل وجود الله تعالى بالامكان العام أو الامكان الخاص وما حد كل



منهما وما موجبات كل واحد منهما من الموجودات المعهودة عند أهل النظر  
 (الجواب) اعلم أن إمكان وجود الحق تعالى ووجود إمكانه محال  
 في حقه جل شأنه لأنه تعالى واجب الوجود وما كان وجوب وجوده  
 ثابتا يستحيل أن يكون ممكنا فالسؤال هنا من قبيل الاغلوطة نعم إمكان  
 الممكن قبل حدوثه ممكن الوجود ومعلوم أن الممكن غير ثابت  
 بالذات في الأزل والحق تعالى ثابت وجوده لا إمكان له ولا زمان ولا  
 مكان وإما الامكان من متعلقات الممكنات المحيط بها العلم فهي تبرز  
 على مقتضاه بابداع الصانع الحكيم ولا يمكن أن تكون على خلاف  
 ما هي عليه ولا أن يكون غير ما في العلم منها أبدع منها بعد وجوده  
 فكل موجود موافق لما كان عليه في العلم لا يكون في نفسه أبدع مما هو  
 فيه فسيبحان الذي أعطى كل شيء خلقه وهذا ما نحا منحاه الفز إلى رضى  
 الله عنه في قوله (ليس في الامكان أبدع مما) كان فالحق وجوده ذاتي  
 وقد كان ولا شيء معه فخلق الخلق ليعرفوه فعرفوه بتعرفه لهم  
 (وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد)

فخلق الخلق ووجودهم بعد إن لم يكونوا من الأدلة الساطعة على  
 وجوده فهم قبل وجودهم كانوا في دائرة الامكان ووجودهم أصل أصيل  
 في معرفة صانعهم طبق ما أشار إليه الخبر الصحيح في نظر العارفين  
 وإن تكلم فيه علماء الاصطلاح من قول الحق تعالى (كنت كنزاً مخفياً  
 فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني) (١) فوجود الخلق  
 عرض بايجاد الحق لهم لكونهم مسبوقين بعدم كان مجالا لهم بجوانون فيه في  
 (١) قال الزرادشتي وابن حجر لا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف اهـ (مؤلفه)



دائرة إمكانيهم حتى وجدوا على وفق العلم والحق تعالى غير مسبوق  
 بعدم حتى يكون في مجال الامكان موجودا بعد العدم وهو تعالى  
 جده واجب الوجود والممكن من قبيل جائز الوجود ولا ينقلب  
 الواجب جائزاً ولا الجائز واجباً لاستحالة قلب الحقائق والوجوب  
 عند الحكماء أمر اعتباري لكونه معنى من المعاني كالامكان وبرهنوا  
 على ذلك بما يطول بنا الكلام فيه والوجود نفس الموجود اقيامه به  
 فهو عين الوجود فالواجب وجوده واجب والممكن إمكان وجوده  
 ممكن والواجب المختار هو الذي بيده الامكان في ايجاد الممكنات  
 وإعدامها لماله من القدرة التي هي صفة يتأتى بها وجود الممكن وعدمه  
 على وفق الارادة المخصصة لا يجاده أو إعدامه فالممكنات كلها نسبتها  
 إلى قدرته تعالى على حد سواء ولو اختلفت بوجود بعضها دون بعض  
 لزم العجز وليس بعضها أيسر من بعض وليس فيها صعوبة بالنسبة لصانعها  
 جلت قدرته ولو بلغت ما بلغت في العظمة لا في الايجاد ولا في الاعداد  
 بتخييص الارادة قال تعالى (إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن  
 فيكون) أما قوله تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه)  
 فإن اسم التفضيل الذي هو أهون ليس على بابه بالنسبة لقدرة الحق  
 وإنما هو لتنبية السامع حتى يتقرر لديه عظمة قدرة الحق فاذا علم قدرة  
 الحق في الايجاد الأولى علم قدرة الحق في الاعادة بلا فرق بالنسبة  
 إليها حيث قوى إيمانه بما تحققه من ذلك ومن قوى إيمانه بالقدرة لا يكون  
 عنده شيء أهون عليه من شيء أو أصعب بل كل شيء في نظر الخلق عظيماً  
 كان أو غير عظيم لا يمس الحق فيه لغوب ولذلك قال الشيخ زروق



( استغراب الخوارق من ضعف اليقين بالقدرة ) فتبين من هذا أن جميع  
 الممكنات في حوزة الامكان وجميع الكائنات منها وما يكون كله مقدور  
 عليه على وفق الارادة معلومة للحق حادثة الخالق وأما القدم إنما هو لله  
 فلا حوادث ابتداء وانتهاء والله الدوام والبقاء. ولزيادة الايضاح في الجواب  
 عن المسؤل عنه نذكر هنا ثلاثة مقاصد

### (المقصد الأول في حقيقة الوجود)

اعلم أن العقلاء اختلفوا في الوجود ما بين المحق منهم والمبطل  
 فمنهم من قال إنه بدهي لا يحتاج الى حد لأن كل عاقل مدد وجوده  
 يعلم وجوده وقيل نظري لا بد من حده وقيل لا يحد لصعوبته لأنه  
 ما من حد يحده إلا وهو مردود وهل هو صفة زائدة على الذات وهو  
 الذي عليه جمهور المتكلمين أو هو عين الذات نظراً إلى أنه توصف به  
 الذات في اللفظ وهو قول (الامام الأشعري) فيقال ذات مولانا موجوده  
 وهو الأصح كما في جمع الجوامع وغيره من كتب الأصول فإن وجود  
 الشيء في الخارج واجبا كان وهو الحق تعالى أو ممكنا وهو الخالق عينه  
 ليس شيئاً زائداً عليه ولا يازم من ذلك اشتراك الخالق مع الحق في الوجود  
 فإن وجود الحق قديم ووجود الخلق حادث فالقديم ذاتي للحق بلا علة  
 بمعنى أنه لم يؤثر فيه غيره وهو معنى قول المتكلمين هو وجود لا من علة  
 وليس المراد بقولهم وجود الحق لذاته أن الذات علة في نفسها لأنه  
 لا يقول بذلك عاقل فوجود الحق ذاتي لا يقبل العدم لا أزلاً ولا أبداً  
 ووجود غيره مفتقر لموجده وهو الحق تعالى لأنه مخلوقه وقد اتفقت  
 كلمة أهل المال على وجود الصانع في الجملة إلا ما كان من شذوذة قليلة



من جهة الفلاسفة المكابرين فقد زعمت أن حدوث العالم أمر اتفانى  
بغير فاعل وهو بديهي البطلان والمسئلة مبسطة في غير ماديوان من  
كتب الحكمة والمتكلمين لا تطيل بنقل ما ذكره في ذلك وما قلناه هو  
ملخص ما هنا لك والله تعالى الموفق

(المقصد الثاني في حقيقة الامكان وأقسامه لغة واصطلاحاً)  
اعلم أن الممكن الذي يحوز العقل وجوده وعدمه إما أن يكون للبشر  
عليه قدرة مجازية أو حقيقية أو لا تكون للبشر أصلاً فالأول يعبر عنه  
بالامكان والطاقة والوسع ونحوها فهذا امكان خاص باطلاق خاص  
وقد يطلق عليها وعلى ما لا تكون قدرة للبشر عليه فيكون امكاناً  
عاماً فالامكان أعم من الوسع لأن الممكن قد يكون مقدوراً عليه  
للشخص وقد لا يكون مقدوراً له والوسع راجع إلى الفاعل والامكان  
إلى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب مقتضى المقام والامكان إما  
عبارة عن الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم اليه أو عبارة عن  
نفس التساوى فانه محض اعتبار عقلي وللممكن أحوال ثلاث تساوى  
الطرفين ورجحان عدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود  
بحيث لا يوجب الوجود ويستحيل أن يخرج كل ممكن إلى الوجود  
بحيث لا يبقى من الممكنات شيء في عدم بل يجوز أن يكون ممكن  
لا يوجد أصلاً ولم تطلق الإرادة بوجده بدليل قوله تعالى (ولو شئنا  
لآتينا كل نفس هداها) ونظائرها كثيرة وهل يمكن وجود ممكن ليس  
متحيزاً أولاً قائماً بالمتحيز كما يقوله الفلاسفة في العقول والنفوس الفالكية  
والانسانية قالت المعتزلة وكثير من الأصحاب الأشاعرة هذا مما لا يدل



عليه دليل من عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا في نفسه (وحاصله) يرجع  
إلى نفي المدلول لانتفاء دليله والأقرب أن يقال وجود ممكن مثل هذا  
شأنه لا سبيل إلى إثباته وسواء كان ثابتا في نفس الأمر أو لم يكن ثابتا  
وقال بعضهم ما المانع من وجود ما ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز  
ولا يمتنع اختراعه بحيز المتحيز كما أنه يمتنع اختراع عرض غير قائم  
بالمتحيز وما المانع أيضا من جواز قيامه بالمتحيز إذا خاق في حينه  
ويكون قائما بنفسه إذا لم يخلق في حيز المتحيز وبه ينفصل عن العرض حيث  
لا تصور لوجوده إلا في حيز المتحيز قاله الراغب في السفينة ثم قال  
نقلا عن كليات أبي البقاء الكفوي والامكان العام هو سبب الضرورة  
عن أحد الطرفين والامكان الخاص هو سبب الضرورة عن الطرفين  
والامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي الذي لا يلزم من فرض وقوعه  
محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البته واقعا كمنارة من ماء  
وتمييز مائين صبا في إناء وقد يعد محالا عادة فتبني على امتناعه أدلة  
بعض المطالب العالية كبرهان الواحدية المبتنى على التمانع عند وقوع  
التعدد ولا يكون احتمال وقوعه قادحا في كون إدراك نقيضه علما  
كالجزم بأن هذا حجر لا يقدح في كونه علما لا حتمال انقلابه حيوانا  
مع اشتراطهم في العلم عدم احتمال النقيض والخلاء عند المتكلمين من  
هذا القليل والامكان الذاتي أمر اعتباري به يعقل الشيء عند انسلاب  
ماهية إلى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه  
عنها وبه يستدل على جواز إعادة المعدوم خلافا للفلاسفة ولا يتصور  
فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد والامكان الاستعدادي



هو أمر موجود من مقولة كيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب إليه  
الامكان لا به وغير لازم وقابل للتفاوت والمكن الخاص من  
أفراده ألا ضروري الوجود واللا ضروري العدم والممتنع من  
أفراده الضروري العدم ولا يكون مفهوم الممكن العام جنسا لشيء من  
الاشياء لتباين المقولات التي هي من الجواهر والأعراض الصادق على  
جميعها الممكن العام اه فهذا ما يتعلق بالامكان مطلقا ومقيدا مع  
الممكن أيضا وهو مبين غاية البيان في كون وجود الحق غير داخل في  
حين الامكان ولقد شاهدت ليلة نقلي لهذه المسودة واقعة شبه يقظة  
رأيت نفسي تتذاكر مع بعض الأشخاص من عالم الأرواح في معنى  
الامكان وإطلاقاته إلى أن قال لي (لا يقول بالامكان في جانب الحق  
إلا من لا يعتقد وجود الاله فينظر للكونيات وما هي عليه فيقول  
يمكن أن يكون لها صانع) ثم استيقظت وأنا أقول

(وجود الحق ما فيه ارتياب وليس له من الامكان باب)  
(وهل في الواجب الامكان يلفى وذو الامكان قام به اضطراب)  
﴿المقصد الثالث في بيان الموجهات النظرية المنوطة بالسؤال﴾  
قال العلامة الهاللي في شرحه لنظم القادري المختصر السنوسية في  
المنطق رحم الله تعالى الجميع مانصه أصول المواد منحصرة في ثلاثة  
وجوب الوجود وامتناعه وهو الاستحالة والامكان الخاص وهو الجواز  
العقلي وهذه الثلاثة هي أقسام وصف الحكم العقلي أي النسبة التي هي ثبوت  
الشيء للشيء أو انتفاؤه عنه ولذا قسمه المتكلمون إلى ثلاثة أقسام (واجب  
وجائز ومستحيل) وعلى هذه الأقسام الثلاثة يتفرع سائر مواد الجهات  
(م ٣ عنبرية)



مثلا القضية التي نسبتها في نفس الامر واجبة هي ضرورية من حيث مرادفة الضرورة في العرف للوجوب العقلي ودائمة من حيث استمرار نسبتها ومطلقة من حيث كون نسبتها فعلية وممكنة عامة من حيث مرادفة الامكان الخاص للجواز العقلي ومطلقة اذا اعتبر فيها كون نسبتها فعلية ودائمة إذا اعتبر فيها وقوعها ودوامها ووجودية لا دائمة ولا ضرورية إذا اعتبر فيها وجود نسبتها مع نفي الدوام أو الضرورة ومطلقة حينية اذا اعتبر وجود نسبتها في حين وصف الموضوع وممكنة عامة من حيث أن نسبتها غير ممتنعه وهكذا وأما القضية التي نسبتها مستحيلة فتدخل عند التحقيق في التي نسبتها واجبة لأن المستحيل واجب نفيه فاذا ليس هنا في التحقيق الا أمران لأن المحمول اما أن يجب ثبوته أو سلبه عن الموضوع واما أن يجوز الأمران فليس ثمة إلا وجوب وجواز نعم الوجوب انقسم الى وجوب وجود ووجوب عدم وهو الذي عبروا عنه بامتناع الوجود فهنا الاعتبار عدت ثلاثة ثم هذه الثلاثة لها لوازم ونراقض فوجوب الوجود يلازمه امتناع عدمه ولما متعاكسا أي كلما وجب وجوده امتنع عدمه وكلما امتنع عدمه وجب وجوده ويلزم هذين المتلازمين سلب الامكان العام عن عدم أي كلما وجب وجوده فليس بممكن عام عدمه وبالعكس الكلي وكلما امتنع عدمه فليس بممكن عام عدمه وبالعكس أيضا فقد صار في طبقة وجوب الوجود ثلاثة أمور متغايرة بحسب المفهوم متلازمة بحسب الصدق وهي وجوب الوجود وامتناع عدمه وسلب الامكان العام عن عدمه وبكل ما صدق واحد منها صدق صاحبه ويجري نحو ذلك في طبقة



امتناع الوجود فيلزم امتناع الوجود وجوب العدم وبالعكس ويلزمها  
معاً سلب الامكان العام عن الوجود فهي أيضاً ثلاثة أمور متغايرة  
المفاهيم متلازمة الصديق امتناع الوجود وجوب العدم وسلب الامكان  
العام عن الوجود فكلما صدق الواحد منها صدق الآخران وأما طبقة  
الامكان الخاص فليس فيها الا مفهومان متلازمان وهما كون الوجود  
ممكناً خاصاً وكون العدم ممكناً خاصاً فهذه مفهومات ثمانية لكل منها  
مفهوم يناقضه فصار في لوح طبقة المواد ستة عشر مفهوماً ولنضع  
لها شكلاً كما وضعوه لتبرز للعيان ويسهل تناولها على الأذهان وهذه  
صورته والله الموفق

لوح طبقات المواد

( طبقة الوجوب )	( )	( طبقة نقيض الوجوب )
واجب أن يوجد	( )	ليس بواجب أن يوجد
ممتنع أن لا يوجد	( )	ليس بممتنع أن لا يوجد
ليس بممكن عام أن لا يوجد	( )	ممکن عام أن لا يوجد
( طبقة الامتناع )	( )	( طبقة نقيض الامتناع )
واجب أن لا يوجد	( )	ليس بواجب أن لا يوجد
ممتنع أن يوجد	( )	ليس بممتنع أن يوجد
ليس بممكن عام أن يوجد	( )	ممکن عام أن يوجد
( طبقة الامكان الخاص )	( )	( طبقة نقيض الامكان الخاص )
ممکن خاص أن يوجد	( )	ليس بممكن خاص يوجد
ممکن خاص أن لا يوجد	( )	ليس بممكن خاص أن لا يوجد



فمتى ما قابلت بين مفهوم من طبقة من الطبقات اليمانية ومفهوم من  
 طبقة أخرى منها أيضا وجدتهما لا يجتمعان على الصدق ويجتمعان  
 على الكذب بصدق الطبقة التي لم تأخذ منها شيئا من اليمانية ووجه ذلك  
 ن الوجوب والاستحالة والجواز كل منها أخص من نقيض الآخر  
 فلا يصدق معه وقد يكونان بصدق الثالث وهو ظاهر ويلزم عكس  
 ذلك في الطبقات اليسارية لأنها نقائص اليمانية فمتى قابلت بين مفهومين  
 من طبقتين من اليسارية وجدتهما لا يجتمعان على الكذب ويجتمعان  
 على الصدق بكذب الثالثة منها ومتى قابلت بين مفهوم من اليمانية ومفهوم  
 من اليسارية من طبقة ليست مناقضة لليمانية التي منها ذلك المفهوم  
 المقابل وجدت اليماني أخص من اليساري وكل مفهوم من اليمانية  
 مناقض للمفهوم الموازي له من اليسارية ومساوي لنقيض لازم نقيضه  
 وكل مفهوم من طبقة لازم لمفهوم آخر من طبقة نفسها لزوما متعاكسا  
 والله الموفق اهـ ويحتاج في جميع ما ذكر إلى تحقيق القضايا المنطقية  
 وتحقيق الاشكال المنوطة بها ليتضح ما حرره هنا فينجلي الغبار عن  
 الموجهات المسؤول عنها المعهودة عند أهل النظر مع تفرعها وتشعبها  
 من أوجه العموم والخصوص بما ينبغي استحضار قواعد الفن التي هي  
 من مسائله فيه وذلك يؤدي بنا إلى الطول وفي هذا كفاية وربك  
 الفتح العليم

(السؤال الثالث)

(ما الدليل على وجود الله تعالى هل هو حدوث العالم أو مكانه)  
 (أو هما وما الفرق بين هذه الثلاثة)



(الجواب) اعلم أنه قد وقع خلاف بين المتكلمين في منشأ احتياج  
الحدوث إلى الصانع (ولكل وجهة هو موليها) من النظر أقام بها حجته  
على ذلك فمنهم من قال الامكان وهو الذي اختاره البيضاوي وجماعة  
ومنهم من قال الحدوث وهو اختيار عمدة أكثر المتكلمين وقيل مجموعهما  
وقيل الامكان بشرط الحدوث وهي إما أن تعتبر في الذوات أو  
الصفات فهي ثمانية وإن أسقط منها الامكان بشرط الحدوث لرجوعها  
في المعنى للاستدلال بمجموعها بقيت ستة والحق كما قال الشيخ عليش  
رحمه الله تعالى في شرحه هداية المريد لعقيدة التوحيد أنها كلها موصلة إلى  
العلم بالصانع وقد حرر المناط في الفرق بين الاستدلالات على وجود  
الصانع بما نكتفي به في الجواب عن السؤال ففيه غاية التحقيق في  
التفصيل والاجمال قال رحمه الله الفرق بين الاستدلال بالامكان المجرد  
وبين غيره من الطرق أن العلم بحدوث العالم يتأخر في طريق الامكان  
المجرد عن العلم بوجود الصانع وفي غيره يتقدم وبيانه انا إذا حققنا  
أن العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك انتقاره وإن كل ممكن بذاته من حيث  
هو هو قابل للوجود وللعدم فالوجود ليس له من ذاته وكلها ليس له  
وجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد أن يكون واجب  
الوجود لذاته والا افتقر إلى ما انتقر العالم اليه ودار أو تسلسل وكل  
منهما محال ثبت العلم بوجود مؤثر لذاته فقد خرج لك من هذا العلم  
بالصانع لكن مع احتمال كونه صانعا بالزوم الذاتي فلا يكون العالم  
حادثا بل قديما كقول الفلاسفة واحتمال كونه صانعا بالاختيار فيكون  
العالم حادثا فيحتاج إلى دليل آخر لإثبات هذا المطلب أعني مطلب حدوث



العالم بعد الفراغ من مطلب وجود الصانع الذي نظرك فيه ونظر  
 الفيلسوف في واحد وإنما تنفرد عنه بهذا المطلب الثاني فإنه لم يهتد هو إليه  
 فتقول صانع العالم إما أن يكون أوجبه لذاته أو اقتضاه بطبعه أو وجوده  
 باختياره وجهاته منحصرة في هذه الأجوبة الثلاثة ووجه الحصر أن  
 كل مؤثر لا يخلو إما أن يصح منه الترك أولا الأول الفاعل المختار  
 والثاني إما أن يتوقف تأثيره على وجود شرط وانتفاء مانع أولا الأول  
 الطبيعة والثاني التعليل ثم تقول لا جائز أن يكون المؤثر في هذه  
 الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا مقتضيا لها بطبعه لأن ما يؤثر  
 كذلك لا يخصص مثلا عن مثل لاستحالة الاختلاف في معلول العلة  
 الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة وفاعل العالم قد خصص مثلا عن  
 مثل فتعين كونه موجودا بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث إذ  
 اختيار وجوده يستلزم سبق تدممه وإلا كان تحصيل حاصل في الوجود  
 وثبوت تمكن مما لا يصح كونه في العدم فينتج العالم حادث فقد رأيت  
 تأخر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع فقد  
 ظهر الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق اه فالدليل على وجود  
 الحق مكنوناته فمن نظر إلى المكونات توصل بها للايمان بوجود  
 المكون وتمكن في المعرفة به بقدر ما عرفه منها

(وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد)

وأقرب الأشياء إلى العاقل في الاستدلال على وجود صانعه واتصافه  
 بصفات الكمال نفسه التي بين جنبيه لما اشتملت عليه من الآيات قال  
 تعالى (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم) فإن الآيات المشتملة



عليها الأرض والنفوس من أوضح الأدلة المحسوسة الموصلة للمعرفة به جل شأنه ولذلك أتم الآية الشريفة بقوله (أفلا تبصرون) ولا شك أن ما في الجسد من المحاسن الجثمانية الظاهرة والباطنة مع خلقه النفس وارتباطها بهذا الهيكل ما يدل على باهر قدرة صانعه المدبر الحكيم قال الشيخ جلال الدين الدواني في واسطة الهيكل الرابع فيما تضمنه من المطالب الجلية التي منها الإشارة إلى حقيقة النفس فإن معرفتها أم الحكمة وأصل المعارف وأجلها كما جاء في الوحي القديم (أعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك) وفي كلام النبي صلى الله عليه وسلم (أعرفكم بنفسيه أعرفكم بربه) وفي كلام أفلاطون من عرف ذاته ناله وفي كلام أرسطو معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة ومنها إثبات الواجب وطريق آخر أعلى من السابق وهو النظر في النفس الناطقة وطلب علتها كما أشار إليه الشارع عليه الصلاة والسلام بقوله (من عرف نفسه عرف ربه) إلى آخر كلامه وهذا الحديث وإن لم يصح عند علماء الاصطلاح فهو صحيح عند أهل الكشف وقد تكلموا عليه من وجوده من جملتها أن الشخص لا يعرف نفسه فكيف يعرف حقيقة ربه وفي ذلك قيل (حقيقة المرء ليس المرء يدركها فكيف كيفية الجبار في القدم)

قال الشريف المقدسي في مفاتيح الكنوز وحل الرموز من فتح الله عين يقظته وأشهاد خفايا سريره علم أنه لم يكن في الكونين ولا في العالمين من معنى وفاته شيء إلا وهو مندمج في طوايا ذاته مندرج في خفايا صفاته وهذا سر (من عرف نفسه عرف ربه) قال وقد ظهر لي من سر هذا الحديث ما يجب كشفه ويستحسن وصفه وهو أن الله سبحانه



وضع هذا الروح الروحانية في هذه الجثة الجثمانية لطيفة لاهوتية مودعة  
 في كشيقة ناسوتية دالة على وحدانيته وربانيته ووجه الاستدلال من  
 عشرة أوجه (الأول) أن هذا الهيكل الانساني لما كان مفتوحا إلى  
 محرك ومدبر وهذا الروح يحركه ويدبره علمنا أن هذا العالم لا بد له  
 من محرك ومدبر (الثاني) لما كان مدبر الجسد واحدا وهو الروح علمنا  
 أن مدبر هذا العالم واحد لا شريك له في تدبيره وتقديره لا جائز أن  
 يكون له شريك قال الله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) (الثالث)  
 أنه لما كان لا يتحرك هذا الجسد إلا بتحريك الروح وإرادته علمنا  
 أنه لا يتحرك كائن بخير أو شر إلا بتحريك الله وقدرته وإرادته  
 (الرابع) لما كان لا يتحرك في الجسد شيء إلا بعلم الروح وشعورها به  
 لا يخفى على الروح من حركات الجسد وسكناته شيء علمنا أنه تعالى  
 لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء (الخامس) لما كان  
 هذا الجسد لم يكن فيه شيء أقرب إلى الروح من شيء بل هو قريب إلى  
 كل شيء في الجسد علمنا أنه قريب إلى كل شيء ليس شيء أقرب إليه من  
 شيء ولا شيء أبعد عنه من شيء لا بمعنى قرب المسافة ولا بعدها لأنه متنزه  
 عن ذلك (السادس) لما كان الروح موجودا قبل وجود الجسد ويكون  
 موجودا بعد عدم الجسد علمنا أنه تعالى موجود قبل كون خلقه ويكون  
 موجودا بعد فقد خلقه ما زال ولا يزال وتقدس عن الزوال (السابع)  
 لما كان الروح في الجسد لا تعرف له كيفية علمنا أنه متقدس عن السكيفية  
 (الثامن) لما كان الروح في الجسد لا تعرف له كيفية ولا أينية ولا توصف  
 بأين ولا كيف بل الروح موجود في سائر الجسد ما خلا منه شيء من



الجسد كذلك الحق سبحانه موجود في كل مكان ما خلا منه مكان وتنزه عن المكان والزمان (التاسع) لما كان الروح في الجسد لا تحس ولا تمس ولا تجس علمنا أنه منزّه عن الحس واللمس والجس (العاشر) لما كان الروح في الجسد لا يدرك بالبصر ولا يتمثل في الصور علمنا أنه لا تدركه الأبصار ولا يتمثل بالصور والآثار ولا يشبه بالشهوس والأقمار (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) فهذا معنى من عرف نفسه عرف ربه وفي هذا الحديث (١) تفسير آخر وهو أنك تعرف أن صفات نفسك على الضد من صفات ربك فمن عرف نفسه بالعبودية عرف ربه بالربوبية ومن عرف نفسه بالفناء عرف ربه بالبقاء ومن عرف نفسه بالجفاء والخطاء عرف ربه بالوفاء والعطاء ومن عرف نفسه كما هي عرف ربه كما هو انتهى الغرض منه (قلت) وهذه الوجوه وإن تدخل بعضها مع بعض فبإتفصيلها على الوجه المذكور تقررت معانيها وحلا تكرّر تركيب مبانيها وقد نسجت على منوالها ما استنبطته أيضا من شجرة أوجه مثلها وهي وإن كانت متداخلة وليكن يحسن هنا تفصيلها (أولها) لما كان قيام الجسد بالروح عرفنا قيام الكون بربه (ثانيها) لما تحققنا بوجود الروح بعد العدم عرفنا موجدها الذي لم يسبقه عدم (ثالثها) لما كانت الروح مفتقرة عرفنا أن الرب غير مفتقر (رابعها) لما كانت الروح لا تنفع جسدها ولا تقدر على دفع الموت عنه عرفنا نفعه الحقيقي وهو الذي يتوفاه (خامسها) لما كان النوم والنسيان يعتريان الإنسان عرفنا من لا تأخذه سنة ولا نوم (سادسها) لما كان الإنسان يمل عرفنا الرب لا يمل (سابعها) لما كان الإنسان يلد ويولد وله صاحبة عرفنا الحق (١) قال السمعاني هو من كلام يحيى بن معاذ الرزى وقال لنووي ليس بثابت



المنزه عن ذلك (ثامنها) لما كان الانسان له مثل عرفنا الحق تعالى لا مثل  
 له ولم يكن له كفؤا أحد (تاسعها) لما كان الانسان لا يخلق شيئا مثله فيه  
 روح عرفنا بان الرب هو الخالق (العاشر) لما كان العبد لا يعرف نفسه  
 على الحقيقة عرفنا أنه لا يعرف ربه على الحقيقة ولقد أجاد المقدسي  
 حيث يقول

(قل لمن يفهم عني ما أقول	قصر القول فذا شرح يطول)
(ثم سر غامض من دونه	ضربت والله اعناق الفحول)
(أنت لا تعرف إياك ولم	تدر من أنت ولا كيف الوصول)
(لاولا تدري صفات ركبت	فيك حارت في خفاياها العقول)
(أين منك الروح في جوهرها	هل تراها فتري كيف تجول)
(هذه الأنفاس هل تحصرها	لاولا تدري متى عنك تزول)
(أين منك العقل والفهم إذا	غلب النوم فقل لي يا جهول)
(أنت أكل الخبز لا تعرفه	كيف يجري منك أم كيف تبول)
(فاذا كانت طواياك التي	بين جنبيك كذا فيها ضلول)

(كيف تدري من على العرش استوى لا تقل كيف استوى كيف النزول)  
 وقد خرجنا بهذا عن مختصر الجواب عن هذا السؤال تبعا لما ورد  
 علينا فيه في هذا المقام قصدا للافادة من غير تمويه في المقال والله الموفق

### (السؤال الرابع)

(ما الفرق بين المقولة والكل وما النسبة بينهما من المعلوم)  
 (الجواب) أعلم إن المقولة بالاطلاق الخاص في اصطلاح الحكماء علم  
 بالغاية على الجنس العالي للموجودات الممكنة التي هي الجوهر والعرض



كما تقدمت الإشارة إليه ولا شك أن الجنس كلى مقول على كثيرين  
 مختلفين بالحقيقة والكليات المعبر عنها في منطق المنطقة بايساغوجي  
 خمسة وهي (الجنس والفصل والعرض والنوع والخاصة) وكلها من قبيل  
 الكل والفرق بين الكل والكلية من أوجه (الأول) أن الكل من  
 حيث هو كل يكون موجودا في الخارج وأما الكلية فلا وجود له  
 إلا في ذهن (الثاني) الكل يعد بأجزائه والكلية لا يعد بجزئياته (الثالث)  
 الكلية يكون مقوما للجزئي والكل يكون مقوما بالجزء (الرابع) أن  
 طبيعة الكل لا تصير هي أما طبيعة الكلية فإنها بعينها تصير جزئية  
 مثلا الإنسان إذا صار هذا الإنسان (الخامس) أن الكل لا يكون كلا  
 لكل جزء وحده والكلية يكون كليا لكل جزئي وحده لأن الإنسان  
 يصدق على الشخص الواحد (السادس) أن الكل أجزاء متناهية والكلية  
 جزئياته غير متناهية (السابع) أن الكل لا بد من حضور أجزائه معا  
 والكلية لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعا نقل هذا الراغب من  
 المباحث المشرقية للإمام الرازي وأما النسبة بين الكل والكلية فهي العموم  
 والخصوص من وجه لصدقهما على الإنسان وانفراد الكلية في الكلية البسيط  
 كالنقطة وانفراد الكل في زيد قاله المحقق الصبان في حاشيته على الملوى  
 في شرحه لسلم الأخرى وفي هذا كفاية

### (السؤال الخامس)

(هل قبول الكم للقسمـة فرضى أو فعلى وهل تصوير)  
 (المتكلمين له بما في كتبهم جرى على الأولى أو الثانية)  
 (الجواب) أعلم أن هذه المسألة وقع فيها اختلاف عبارات باختلاف



اعتبارات ونحن نحرر المناط تبعاً لأصحاب الفن وبمحصل ما قالوه ينجلي  
الجواب أتم انجلاء وينحصر الكلام في مسلكين

(المسلك الأول) في حقيقة الكم وما قاله الحكماء فيه

إعلم أن الكم عند الحكماء ينقسم إلى متصل وإلى منفصل وقد أنكر  
المتكلمون الكم من أصله كما وقع النص على ذلك بين أهله وليس هذا  
المحل بمحل إثباته أو نفيه وقد أفاض القول في ذلك عضد الدين في  
مواقفه وأجاد العلامة السجاعي القول في شرحه لدى قوله ما يقبل  
القسمة بالذات فكم بما يشفي الغليل وحقق المناط فيه الشيخ العطار في  
حاشيته على مقولات البليدي بما لا مزيد عليه من التحقيق والكل  
مطبوع يمكن مراجعته لمن أراد التوسع في ذلك وربك الفتاح

(المسلك الثاني) في إيضاح الجواب عن السؤال قد تبين لك أن  
المتكلمين لا يقولون بالكم مطلقاً وإذا كانوا لا يقولون به فالقول بأنه  
ينقسم أولاً ينقسم عندهم من باب أولى فهو في كتبهم لم يجر على قسمه  
لا قسمة فرضية ولا فعلية أما الحكماء فهو عندهم قابل للقسمة الفرضية  
لذاته وللقسمة الفعلية بالعرض باعتبار محله وقد أحسن الشيخ العطار  
في حاشيته على السجاعي في شرح المقولات بما نقله هنا فائدة به بإيضاح  
تام فقال رحمه الله مانصه إعلم أن القسمة تطاق على القسمة الوهمية  
والقسمة الفرضية والقسمة الفعلية بالفاء فهما وقد يعبر عن الثانية بالقسمة  
العقلية والثالثة بالقسمة الانفكاكية قال القاضي مير القسمة الوهمية  
ما هو بحسب التوهم جزئي والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كلي  
أه ومعناه أن العقل إذا حلل امتداداً معنوياً بمعونة الوهم إلى أجزاء



معينة تسمى هذه قسمة وهمية وإذا حكم بأن هذا الامتداد وكل جزء  
من أجزائه يقبل التحايل لا على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا وإنما  
فرقوا بين الوهم والفرض العقلي لما ثبت عندهم أن الوهم يقف في القسمة  
لأنه لا يدرك الأشياء الصغيرة لأنها تفوت عن الحس والوهم إنما يدرك  
الصور الجزئية المتأدية إليه من الخيال وتلك الصور الجزئية حاصلة من  
إدراك الحواس الظاهرة وحيت كان لا يدرك ما فات عن الحس لا  
يقوى على قسمته وأما العقل فلا يقف لأنه يتعلق بالكليات المشتملة  
على الأمور الصغيرة والكبيرة المتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا  
لها بلا وقوف له في القسمة وهذا ظهر وجه جعلهم القسمة الوهمية من  
خواص الكم دون الفرضية ووجه تعرضهم في تعريف النقطة لنفس  
الاثنين لما أن الكم لا يفوت عن الحس فيقوى الوهم على قسمته ويعلم  
من ثبوت القسمة الوهمية له ثبوت الفرضية بالأولى وأما النقطة  
فإنها تفوت عن الحس فلا يقوى الوهم على قسمتها لكن العقل لا  
يقف فاحتيج للتعرض لنفي قبول القسمتين وقيل النقطة شيء ذو وضع  
لا يقبل القسمة أصلا لا وهما ولا فرضا ولا فعلا وأما القسمة الفعلية  
فتنقسم إلى كسر وقطع فتحدث في الجسم هويتين ثم أن عروض القسمة  
الوهمية للجسم بواسطة قيام الكم به وأما القسمة الفعلية فلا يقبلها الكم  
المتصل الذي هو المقدار لما تقرر أن القابل يبقى مع المقبول وإلا لم  
يكن قابلا له وعند عروض الفصل والفك عن الجسم لا يبقى المقدار  
الأول بعينه لأنه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه أصلا بل  
يزول ويحصل هناك كان أي مقداران آخران لم يكونا موجودين



بالفعل نعم الكم المتصل الحال في المادة الجسمية يعد المادة لقبول  
القسمة الانفكاكية وإن لم يكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة  
ومعلوم أن المعد لا يجتمع الأثر بل ينعدم عند وجوده كالخطوات  
الموصلة للمقصد فالقابل للقسمة الانفكاكية هي المادة أي الهيولى  
الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم  
المتصل ولا يقبل الكم المنفصل أيضا القسمة الفعلية لأنها عبارة عن  
زوال الاتصال ومعلوم أن معروض الكم المنفصل وهو المعدود من  
حيث أنه معروض لها لا يكون متصلا واحداً في نفسه بل منفصلا  
بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى وإذا لم يتصور  
ذلك في المعدود الذي قد يكون محسوسا أولى في العدد العارض له  
أه وبه تعلم الاغلوطة المقصودة بالسؤال عن قبوله للقسمة الفرضية  
أو الفعلية مع التفصيل المذكور وقد وقع في مقولات البلايدى هنا  
تخليط رفع عنه الشيخ العطار حجاب الاشكال ثم أنشد بعد تحريره  
لهذه المسألة ما قيل وقد صادف فيه المقال (وهل يصلح العطار ما أفسد  
الدهر) فله دره ولنقف عند هذا الحد خشية المبالغة والله يوفقنا لصالح  
القول والعمل

### ( السؤال السادس )

( ما الفرق بين الجسم الطبيعى والتعليمى وما حد كل منها )  
(الجواب) اعلم أن الحكماء والمتكلمين قد اختلفوا في تعريف الجسم وفيه  
أقوال على وفق أنظار أنظارهم فيما انتحلوه فعند أهل السنة هو المتحيز  
القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وفي مسابقة الكمال ابن الهمام مزوجا



بشرحها للكمال ابن أبي شريف الجسم هو المؤلف من جواهر فردة وهي  
 الأجزاء التي لا تتجزأ اه وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض  
 العميق واختلفوا فيما بينهم في أقل ما يتركب بسط القول فيها مؤلف  
 المواقف وغيره وهو عند الحكماء كما في هياكل النور ما يقصد بالإشارة  
 الحسية وله طول وعرض وعمق وهو عند مؤلفها في غيرها حسبما ذكره  
 شارحه جلال الدين الدواني الجوهر الممتد المدرك منه في بادي النظر  
 اه وهو يطلق بالاشتراك على معنيين كما في المواقف أحدهما يسمى  
 جسماً طبيعياً لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوباً إلى الطبيعة التي  
 هي بعد الآثار وعرفوه بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة  
 متقاطعة على زوايا قائمة إلى أن يقول وثنائهما يسمى جسماً تعليمياً إذ  
 يبحث عنه في العلوم التعليمية منسوبة إلى التعليم فانهم كانوا  
 يتدوّن بها في تعاليمهم لأنها أسهل ودلائلها أيضاً يقينية تفيد  
 النفس ملكة أن لا تقنع في إدراك الأشياء دونه أي دون اليقين  
 وعرفوه بأنه كمقابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيّد  
 الآخرها هنا للتمييز اه وفي الجميع أبحاث يحتاج في تحريرها إلى  
 مراجعة شرح الجرجاني عليه وحاشية عبد الحكيم السيالكوتي على  
 الشرح المذكور وحاشية المولى جلي القناري عليه أيضاً والجميع مطبوع  
 وشرح الفاكهي عليه وهو عندى بخط اليد مع شرح الدواني على  
 هياكل النور وشرحه له داية الأبهري وغيرها من كتب الفن ونقل  
 الشيخ العطار في حاشيته على مقولات البليدي ما يزداد المقام هنا به  
 إيضاحاً فقال قال من لا زاده الناظر المتأمل في الأجسام يجد فيها قوة



سارية مفيدة للتصور والتخايق وهو المعنى المسمى بالطبيعة وترسم بانها  
مبدأ أول الحركة ما هي فيه وسكونه بالذات يعنى المقوم الذى هو  
مبدأ التحريك والتسكين اه وفي حاشية البرجندى على شرح الماخص  
الجواهر التى هي المبدأ الأول للحركة والسكون الذاتين تسمى  
بهذا الاعتبار طبيعة وباعتبار تنويعها للجسم صورة نوعية وباعتبار  
تأثيرها فى الغير قوة اه إلى أن نقل عن الطوسى فى شرح الاشارات  
قوله الطباع أعم من الطبيعة لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية  
لكل شئ والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما  
هي فيه أولا وبالذات من غير إرادة وقال فى حاشيته لمقولات السجاعى  
نقلا عن شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم والكمية القائمة به  
السارية فيه هو الجسم التعليمى ويسمى باعتبار كونه حشوا ما بين السطوح  
أو جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق  
عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل اه قال  
البلدى فالشكل المربع مثلا ذاته أى جوهره جسم طبيعى معروض  
لتلك الامتدادات التى هي مجرد الطول والعرض والعمق ونفس الطول  
والعرض والعمق هو الجسم التعليمى نسبة للتعليم لأنهم كانوا يعملونه  
صغارهم فالجسم الطبيعى جوهر معروض مركب من جوهرين فردين  
أو ثلاثة أو أربعة أو ثمانية أو ستة عشر أو أربعة وعشرين أو ستة  
وثلاثين أو ثمانية وأربعين وهو لفظى على ما للفهرى أو معنوى وهو  
ما للسعد والجسم التعليمى عارض عرض فقف على الفرق بين الجسم  
التعليمى والجسم الطبيعى اخ قال الشيخ العطار هنا ومحصل الفرق أن



الجوهر المتحيز بالذات هو الجسم الطبيعي وامتداداته العارضة له هو  
 الجسم التعليمي ولنزيدك بيانا لذلك قال القطب الرازي في المحاكات  
 اعلم أن الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي وعلى التعليمي والجسم  
 الطبيعي غير التعليمي وذلك لأن الأشكال إذا تواردت على الجسم  
 الواحد كالشمعة الواحدة التي تجعل تارة كرة وتارة أخرى مربعا  
 أو مثلاً وكالماء الواحد يختلف أشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا  
 خفاء في أن ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع أقطار ذلك  
 الجسم لكنه إذا جعل كرة مثلاً كان له ثخن ثم إذا جعل مربعا بطل  
 ذلك الثخن وحصل ثخن آخر أصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا  
 بد أن يكون هناك أمران أحدهما باق لا يختلف والآخر زائل مختلف  
 فالأول هو الجسم الطبيعي والثاني التعليمي اه ولم يبق بعد هذا البيان  
 بيان أبين منه والله تعالى الموفق

### ﴿السؤال السابع﴾

﴿ما الدليل على بطلان تركيب العالم من اليهولى والصورة الجسمية﴾

﴿والنوعية وما الفرق بين الصورتين﴾

﴿الجواب﴾ اعلم أن أهل المال كلها قد أجمعوا على حدوث ما سوى

الله تعالى حتى اليهود والنصارى والمجوس إلا شذمة قليلة من الفلاسفة

فقالوا العالم قديم وتبعهم على ذلك بعض من نسب نفسه للإسلام بما

تمكن فيه من الفلسفة التي تقيد بها في عالم معناه وحسه وام يخرج

بها من حبس خيالاته وحده فضله وأضل وكان سبباً في تحريم الخوض

في الفلسفة التي هي مجرد سفسه والله در القائل

﴿م عنبرية﴾



(شر العلوم إذا اختبرت أخى علم الفلسفة)

(لا خير فيما الفل أو له وآخره سفة)

وحاصل ما عليه قد ماؤهم في اعتقاداتهم الباطلة أنهم أثبتوا خمسة  
 قدماء واجب الوجود وسموه هيولى وعقلا ونفساً ودهرآ أى زمانا  
 وخلاء أى مكانا وذهبت جماعة من متأخريهم إلى أن العالم العلوى  
 قديم بذاته وصفاته إلا حركاته فانها حادثة بأشخاصها قديمة بنوعها  
 فكل حركة عندهم قبلها حركة وهكذا إلى غير أول فهى عندهم حوادث  
 لا أول لها وأما العالم السفلى وهو عالم الكون والفساد الذى هو عالم  
 العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) وهو ما تحت مقعر فلك  
 القمر فقالوا هيولاه قديمة وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة  
 بأشخاصها قديمة بأنواعها فلا موجود إلا وقبله موجود متولد عنه فلا  
 ولد إلا وقبله والد ولا زرع إلا من بذر نشأ عنه وقد توقف جالينوس  
 في قدم ما ادعوا قدمه وهذه كلها اعتقادات فاسدة ومذاهب ركيكة  
 جدا وتهافتهم فيها مردود لا يقبله منهم موحد ولا مطلق عاقل إلا من  
 كان ملجداً ممن لا إيمان لهم نسأل الله العافية بمنه ولا محتاج إلى بسط  
 الأدلة على نقض ما أبرموه في فلسفتهم المخدوش وجهها المتكرر أوجها  
 لقيام غيرنا بهذه المهمة أتم قيام بما هو مذكور في كتب الكلام والحكمة  
 فلايراجعها من أراد الاطلاع على ذلك ولنتصر على ما لا بد منه مما يتضح  
 به الجواب عن السؤال وينحصر المفال في ثلاثة ملاحظ ومذهبين  
 (الملاحظ الأول) في لفظ الهيولى وتحقيق مبنائها الهيولى بفتح الهاء  
 وضم الياء المثناة تحت مخففاً وحكى الفيروز بادى في قاموسه عن ابن



القطاع تشديدها وألفه مقصورة قال المحقق اللارى الظاهر أنها لفظ  
يونانى قال بعض من حشاه وإنما قال الظاهر لاحتمال أن تكون  
عربت عن الهيولى المشدد الياء مخففة عنها وحينئذ يكون إطلاقها  
على المادة المناسبة فى لسان العرب هى القطن فكما يوجد القطن فى  
الأنواع المختلفة من الثياب كذلك توجد الهيولى فى الأجسام اه وفى  
المزهر الهيولى فى كلام المتكلمين أصل الشئ فان يكن فى كلام العرب  
فهو صحيح فى الاشتقاق ووزنه فعولى وقيل هو مخفف هيئة أولى  
والصواب أنه لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة اه بنقل الشيخ العطار  
وقد يرى بعض المتروحين مادتها التى منها تتكون الأشياء ولقد حدثنى  
بعض العارفين من أحبائنا أن والدته حدثته وأنا أعرفها من أهل  
الكشف المفتوح عليهم وقد كانت تحدث بأمور فكانت طبق ما حدثت  
به أنها شاهدت عالم التصوير من العالم العلوى وبين أيديهم جفان  
منصوبة لهم فيها شغل شاغل اشتملت على مادة شبه العجين على ألوان  
من أبيض وأسود وأحمر ونحو ذلك وحولها ملائكة متكفلون بها  
فسألهم عن ذلك فقالوا لها إن هذه المادة هى التى يتكون منها الإنسان  
بالوانه فكل جسم يتكون فهو بلونه من هنا يمد إلى أن يتجسد وهذه  
المادة من نفس الهيولى الثانوية وليست بالمعنى الذى يقصده الفلاسفة  
فهى فى اصطلاحهم موصوفة بما وصف به الموحدون الحق تعالى من  
أنه موجود بلا كمية ولا كيفية ولم يقترن بشئ من سمات الحدوث ثم  
حلت به الصنعة واعترضت به الأعراض فحدث منها العالم تعالى الله عن  
ذلك علوا كبيرا



(مستملحة) تذا كرت في الهيولى مع بعض من يدعى المعرفة من غير أن يأخذ العلم عن أربابه وكان أضل من توما الحكيم فقال لعل في لفظ الهيولى تصحيف والأصل الهيولة بمعنى التخليطة في اللغة الدارجة فارشدته إلى الصواب فلم يقبل وبيّنت له معناها فلم يعقل وأعجب منه أنه حضرني بعضهم فقال لي معنى هذه اللفظة التي هي الهيولى هل هي الهالة لا إله إلا الله وهذا ما يقول وسبحان من فرق بين العقول (الملاحظ الثاني) في الاختلاف في الهيولى وتحقيق معناها

(اعلم) أنه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى ومسماها أي أمر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطرآن في الحس على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسام ويقبل الهيات النطقية والحيوانية والرمادية وغير ذلك وذلك الأمر هو المسمى بالمادة أو الهيولى أو السخنة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه إذا قيل يكون الحيوان من الطين أو خالق الانسان من نطفة أمه فلا يخلو إما أن يكون الطين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نطفة وجسد إنسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا أو نطفة وجسد إنسان وهو محال وإما أن يكون بطلت النطفة بكمالها حتى لم يبق منها شيء أصلا وكذا الطين ثم حصل إنسان أو حيوان فحينئذ ما صارت النطفة وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل بسكينة وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع أجزائه وإما أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهبة الطينية أو النطقية بطلت عنه تلك الهبة وحصلت فيه هيئة إنسان أو هيئة حيوان والقسمان



الأولان باطلان لأن كل من زرع بذراً ينبت شئ منه أو تزوج ليسكون له ولد يحكم على الزرع بأنه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه وإلّا عاند معاند لا يلتفت إليه ويسكذبه بالحدس الصائب فظهر أن البيروني من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف وإنما الخلاف في أن ذلك الأمر أجزاء لا تتجزأ أصلاً أو مائى حكمها بما ينقسم في جهة أو جهتين متناهية أو غير متناهية كما ذهب إليه المتكلمون أو أجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب مقراطيس أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأى جماعة من الأقدمين أو امرأ بسط من الجسم كما عليه رأى المعتبرين من المشائين (١) فمادة الجسم عند أصحاب المذاهب الثلاثة الأول واحدة بالشخص كثرة بالانفصال والحكماء لما أقاموا الحجج على إبطال هذه الآراء اتفقوا على أن ما يقبل الاتصال والانفصال في الأجسام شئ واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الأمر محفوظ الوجود في حالتى الاتصال والانفصال وهو الهولى عندهم اه من شرح هداية الحكمة لصدر الدين الشيرازى صاحب الاسفار الأربعة والشواهد الربوبية بنقل الراغب رحمة الله تعالى عنهما وهو تحصيل مهم مفيد جداً

(الملاحظ الثالث) في ارتباط الصورة بالهولى والفرق بين الصورة الجسمية والنوعية حسماً قرره الحكماء في ذلك

(١) المشاءون هم الذين كانوا يعيشون في ركاب الألاتون ويتلقون منه فرايد الحكمة وكان أرسطو من جملة من أطلق المشاءون على الذين يعيشون مع أرسطو اه للهؤل



قد عرفت أن الهيولى في اصطلاحهم جوهر في الجسم قابل لما  
يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية  
والنوعية وهي بمعنى الأصل والمادة وبعبارة هي جوهر بسيط لا يتم  
وجوده الا بانضمام الصورة اليه وتحل فيه الصورة الجسمية والصورة  
النوعية وعرفها بعضهم بأنها الجوهر القابل للصور المتعلقة بالمقادير  
والأعظام التي باعتبارها صح أن يشار اليه بالإشارة الحسية وأما الصورة  
الجسمية فإنها الجوهر المتصل القابل للابعد الثلاثة المدرك من الجسم  
في بادي النظر وأما الصورة النوعية فهي الجوهر الذي صار به مجموع  
الهيولى والصورة الجسمية نوعاً من الأنواع ولهذا سميت صورة نوعية  
كما سميت الأولى جسمية لصيرورة الهيولى التي هي بسيطة بحاولها فيها جسماً  
من الأجسام فمعنى كونها صورة نوعية أنها منسوبة للنوع بالتحصيل  
لتحصيله بها وقد بسط القول على الهيولى في المواقف وابن سينا في الاشارات  
والهداية الاثرية وفصولها إلى هيولى أولى وإلى هيولى ثانية بأنواعها  
بما نقله وتبعه يحتاج إلى طول بتفصيل يعلم بمراجعة ذلك هنالك  
ولنقتصر على ما سذكروه من ذلك في المذهبين المسلوك فيهما لتحقيق  
الجواب عن السؤال هنا وبالله تعالى التوفيق

﴿المذهب الاول﴾ في اثبات الهيولى على قول الفلاسفة والحكماء  
قد تمسك الفلاسفة في اثبات الهيولى بحبال راشية وتهورات فيها  
عنهم فاشية وأشادوا قصرها على قواعد مثبتة في زعمهم لعقائد تحقق  
لدى أهل الحق أنها فاسدة ولقد استحوذت عليهم الاوهام حتى قالوا  
بحوادث لا أول لها ونحوها مما خبطوا في ظلماته خبط عشواء فانهم



وإن أصابوا في علومهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس  
 الحق بالباطل في مبادئها وعدم استيلاء غوائل الوهم في نواديرها الكونية  
 سهلة المأخذ مزية التناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على  
 طاعة منه لذكهم كما قال الشيخ خواجه زاده في كتابه التحكيم بين الامامين  
 (الغزالي وابن رشد) فيما كتباه في تهافت الفلاسفة أخطوا يعني المنتهين  
 إلى الحكمة والفلسفة في علومهم الطبيعية يسيرا والالهية كثيرا  
 وإن اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها  
 كمال الارتداد لكون مبادئها بعيدة عن العقول والأوهام وأعلام  
 طرقها خفية عن البصائر والأفهام إلى آخر كلامه وقد تبعهم على  
 ما اتحلوه من أضله الله على علم أو ادعى العلم وهو على جهال فقلدهم في  
 ما قالوه مصداق لهم فيما اعتقدوه لما شاهدوه من البراهين القطعية  
 التي أقاموها في غير العلم الالهي من علومهم الهندسية فقال كيف  
 يخطئون في الالهيات وما أخطوا في غيرها فكانت مقالة الاتهام فاعلة  
 فيه فعل السحر في المسحور والخمر في الخمر فلم تزده الا غمرة لا تنجلي  
 يتمكن ذلك منه سيما إذا لم يكن معه عقل متنور بالعقيدة السليمة ولذلك  
 حرم على أمثاله الخوض معهم في فنونهم ليكون المضرة فيها للبصير  
 فأحرى لمن يلقي حرير عقله على شوائب شككهم ولا نفع له في ذلك  
 ولقد تمنى كثير من الفحول من الاعلام الذين رفرفت على اعلام  
 في العلم الاعلام عدم الخوض في ذلك فقال بعضهم  
 (لقد طفت في تلك المعاهد كلها وصيرت طرفي بين تلك المعالم)  
 (فلم أرا إلا واضعا كف حائر على ذقنه أو قارعا سن نادما)



وقال ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى

(تجاوزت حداً كثيراً إلى العلى وسافرت واستبقيتهم في المراكن)  
 (وخضت بحار اليس يدرك قعرها وألقيت نفسي في فسيح المفاوز)  
 (ولجلجت في الأفكار ثم راجع اختيارى إلى استحسان دين العجائز)  
 وتحسراتهم في ذلك كثيرة لأن مآل الفلاس في التوحيد  
 والتمسك بما عليه أهل الحق المؤيد بتأييد الحق على التأييد وإذا تمهد  
 هذا فاني لم أخض في مقدمات هذا الفن لتجواب عن الأسئلة المار جوع  
 فيها إليه عن طيب نفس خشية الخطأ والخطأ وإني في ذلك (مكره  
 أخاك لا بطل) ولذلك تجددني اتشبت بالنقل عن أرباب الفن الذين لي  
 بهم الثقة وما على الخائض فيه إلا أن يراجعه ويحققه فالناقد بصير  
 والناقل هنا وان كان بحمد الله آميناً فهو ذو باع قصير فتح الله بصائرنا  
 ونور أبصارنا لنرى الحق حقاً فتبعه ونتحقق بالباطل باطلاً فنجتنبه  
 ثم اعلم أن إثبات الهيولى متوقف على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ  
 وهو الجوهر الفرد وهو المتحيز وقيل هو القابل للأعراض وقيل هو  
 الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً وقيل  
 هو الجسم وقيل هو الجزء واستحسن الخفاف في حده أنه هو جزء  
 الجسم الذي يستحيل انقسامه والمرضى عند إمامنا (الاشعري) أنه هو  
 المتحيز قال الشيخ العطار نقلاً عن من لا زاد وأبطال الجزء الذي لا  
 يتجزأ أصل عظيم من أصولهم بنوا عليه مسائل كثيرة وبأبوابه ينهدم  
 أكثر ما قرروه وأسسوه من عقائدهم الفاسدة ولهم في إثبات الهيولى  
 دلائل أوضحها ما قرره القاضي مير حيث قال والتقرير الجامع ما



ذكره بعض المحققين من أن الجوهر الوجداني المتصل في حد ذاته لو  
 كان قائما بذاته لكان تفريق الجسم إلى قسمين اعداماً للجسميته بالكلية  
 وإيجاداً لجسمين آخرين وذلك لأن الجسم المتصل في حد ذاته إذا  
 كان ذا ذراعين مثلاً فإذا طرأ عليه الانفصال وحصل هناك جسمان  
 كل واحد منهما ذراع فحينئذ لا يكون ذلك المتصل الوجداني الذي  
 كان ذراعين بلا مفصل باقياً بذاته ضرورة ولم يكن هذان القسمان  
 موجودين فيه وإلا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلاً في حد ذاته فقد  
 عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلاً آخران من كتم العدم فلا  
 بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الأول وهذين المتصلين ولا  
 بد أن يكون ذلك الشيء باقياً بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق  
 اعداماً بالكلية أيضاً فيكون ذلك الباقي بعينه موجباً لارتباط القسمين  
 بذلك الجسم المقوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلاً واحداً ومع  
 المنفصلين منفصلاً متعدداً كل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون  
 ذلك الشيء في نفسه واحداً ولا متعدداً ولا متصلاً ولا منفصلاً بل هو  
 في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل لذاته فيكون واحداً بوحده  
 ومتعدداً بتعددته متصلاً مع كونه متصلاً واحداً ومنفصلاً مع تعدده  
 وانفصال بعضه عن بعض وإذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد  
 متصلاً واحداً ومع المتعدد منفصلاً متعدداً كان المتصل الواحد والمتعدد  
 مختصاً به ناعماً له فيكون محلاً للمتصل الواحد حال الاتصال والمتصلين  
 حال الانفصال فيكون جوهر اقطاعاً فهذا الجوهر الذي هو محل الجوهر  
 المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهيولى الأولى وذلك الجوهر المتصل



يسمى صورة جسمية في الجسم المطلق المركب منهما اه وفيه كال  
المقصود وقد راجعته في تحكيم الشيخ خوجه زاده فكان مطابقا  
لما قاله مع زيادة بيان واختصار فليراجع من اراده

(المذهب الثاني) في نفى الهيولى والدليل على بطلان تركيب العالم  
منها ووضوح تهافت الفلاسفة بذلك

لقد بسط القول في بطلان تركيب العالم من الهيولى جماعة من المحققين  
من علماء الكلام بما هو الحق في إبطال حوادث لا أول لها بما هو  
واضح في تهور الفلاسفة وتهافتهم ونقل كلامهم هنا يؤدي إلى الملل  
والخروج بنا عن عباراتهم الواضحة ربما يؤدي إلى خلل فلنجعل السائل  
على مطالعة تهافت الفلاسفة لابي حامد الغزالي وتهافتهم بما تكلم معه  
فيهم الامام ابن رشد وتحكيم العلامة خوجه زاده بينهما مع مراجعة  
المواقف بشرحها للامام الجرجاني مع حاشيتي الشيخ عبد الحكيم  
السيالكوتي والمولى جلي ومراجعة اشارات ابن سينا بشرح الفخر  
الرازي والعلامة الطوسي والكل مطبوع ونقتصر هنا على نقل فذلك  
من الشارح للاشارات هنا فقال رحمة الله عليه ما نصه اعلم أن لنفاة  
الهيولى أن يقولوا هذه الهيولى إما أن يكون لها حصول في الحيز أولا  
يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما أن يكون على سبيل الاستقلال  
أو على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال لكانت الهيولى  
متحيزة وذلك محال اما أولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع  
المثلين وأما ثانيا فلانه لا يكون أحدهما بالحالية والآخر بالمحيلة أولى  
من العكس وأما ثالثا فلان تلك الهيولى إن احتاجت الى محل فالكلام



في محلها كالكلام فيها وازم التسلسل وان لم تكن بها حاجة إلى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب وأما إن كان على سبيل التبعية فذلك بأن يقال الجسمية تحصل بذاتها في الحيز وتلك الهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه وإذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة في الجسم وإذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحال كون الجسمية حالا في الهيولى وأما إن لم تكن الهيولى حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع أن الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال أن تكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة أن الاختصاص بالجهة بالذات يستحيل أن يكون حاصلا وحالا فيما اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المسكورة في تجويز ذلك فليجز أن يقال الأجسام بأسرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت أن القول بحلول الجسمية في محل يؤدي إلى هذه الأقسام الباطلة فيكون القول به باطلا هو وفيه كفاية والتوفيق للصواب بيد الحق تعالى

### ﴿السؤال الثامن﴾

﴿ما مستند الأئمة الثلاثة في حمل الأقراء على الأطهار وما مستند﴾  
 ﴿الامام الأعظم في حمله لها على الحيض مع أنها في كليهما جمع﴾  
 ﴿قرء بالفتح وهو مجمل﴾

﴿الجواب﴾ اعلم أن القرء بالفتح وبالضم أيضا لفظ مشترك بين الطهر والحيض قيل حقيقة فيهما معاً وقيل بالمجاز في أحدهما وترجع القضية لما حرر في



الأصول من تقديم الحقيقة على المجاز و من كون اللفظ الواحد لا يدل  
 على معنيين مختلفتين حقيقتين أو حقيقة ومجاز والحنفية قد اعتبروا  
 هذا كما هو مقرر عندهم وأجازوه غيرهم فنتج عن الخلاف اختلاف المذهب  
 مذهب الإمام أبي حنيفة ومذهب الإمام مالك والشافعي ومن معهم  
 رضوان الله عليهم فقال كل منهم بما اداه اليه اجتهاده في فهم قول الله  
 تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) ولكل وجهة هو مراءى  
 في النشئ على قواعد مذهبه ونحن نحصر القول هنا في مسلكين  
 (المسلك الأول) في مستند الإمام الأكرم مالك ابن أنس ومن  
 معه رضى الله تعالى عنهم في حمل الأقراء على الأظهار  
 أعلم أن أصحابنا المالكية قد حرروا هذه المسألة وفرغوا منها لوضوح  
 أدلتهم ولقد قال الإمام أبو بكر المعافري في كتابه أحكام القرآن قولاً  
 لم يبق معه قول لقائل عند تعرضه للكلام على قوله تعالى (والمطلقات  
 يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) وحصر القول فيه في المسألة الأولى من  
 المسائل التي تكلم عليها في ثلاثة فصول ننقلها هنا مع طوله لما فيه من  
 الفائدة ونصه رحمه الله عليه (الفصل الأول) كلمة القرء كلمة محتملة  
 للطهر والحض احتمالاً واحداً وبه تشاغل الناس قديماً وحديثاً  
 من فقهاء ولغويين في تقديم أحدهما على الآخر وأوصيكم أن لا تشغلوا  
 الآن بذلك لو جوه أقربها أن أهل اللغة قد اتفقوا على أن القرء الوقت  
 يكفك هذا فضلاً بين المستفتين وحسباً لدايم المختلفين فإذا أرحت  
 نفسك من هذا وقلت المعنى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة (أوقات)  
 صارت الآية مفسرة في العدد محتملة في المدد فوجب طلب بيان المدد



من غيرها وقد اختلفنا فيها ولنا أدلة ولهم أدلة استوفيناها في تايخير الطريقتين  
على وجه بديع وخلصنا بالسبب منها وفي تخليص التايخير ما يغني عن  
جمعه اللبيب وأقربها الآن إلى الغرض أن تعرض عن المعاني لأنها بحار  
تغامس أمواجها وتقبل على الأخبار فانها أول وأولى ولهم خبر ولنا  
خبر فاما خبرهم فقول النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيح المشهور  
( لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تحيض ) والمطلوب من  
الحرية في استبراء الرحم هو المطلوب من الأمة بعينه فنص الشارع  
صلى الله عليه وسلم على أن براءة الرحم الحيض وبه يقع الاستبراء  
بالواحد في الأمة فكذلك فليكن بالثلاثة في الحرية وأما خبرنا فالصحيح  
الثابت في كل أمر أن ابن عمر رضي الله عنهما طاق امرأته وهي حائض  
فأمره النبي صلى الله عليه وسلم ( أن يراجعها ثم يمسكها حتى تحيض وتطهر  
ثم تحيض وتطهر ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلق فتلك العدة التي أمر  
الله تعالى بها أن يطلق لها النساء ) وهذا يدل على أن ابتداء العدة طهر  
فجموعها أطهار ( الترجيح ) خبرنا أولى من خبرهم لأن خبرنا ظاهر أقوى  
في أن الطهر قبل العدة واحد أعدادها لا غبار عليه فأما اشكال خبرهم  
فيرفعه أن المراد هنالك أيضا هو الطهر لكن الطهر لا يظهر إلا بالحيض  
ولذلك قال علماؤنا أنها تحل بالدم من الحيضة الثالثة ( الفصل الثاني )  
من علمائنا من زاحم على الآية بعدد واستند فيها إلى ركن وتعلق منها  
بسبب متين قالوا يصح التعلق بهذه الآية من أربعة أوجه ( الأول )  
أن القرء إسم يقع على الحيض والطهر جميعاً والمراد أحدهما فيجب  
إذا قعدت ثلاثة قروء ينطلق عليها هذا الاسم أن يصح لها قضاء التربص



( الثاني ) أن الحكم يتعلق بأوائل الأسماء، كما قلنا في الشفقين واللمسين  
والأبوين أن الحكم يتعلق بالشفق الأول والوضوء يجب باللمس الأول  
قبل الوطء وأن الحجب يكون للاب الأول دون الثاني وهو الجدرهم  
مخالفون في ذلك كله وقد دللنا عليه أجمعه في موضعه ( الثالث ) أنه تعالى  
قال ( ثلاثة قروء ) فذكره وأثبت الهاء في العدد فدل على أنه أراد الطهر  
المذكر ولو أراد الحيضة المؤنثة لاسقط الهاء وقال ثلاث قروء فان  
الهاء تثبت في عدد المذكر من الثلاثة إلى العشرة وتسقط في عدد المؤنث  
( الرابع ) أن مطلق الأمر عندنا وعند أصحاب أبي حنيفة محمول على الفور  
ولا يكون ذلك إلا على رأينا في أن القراءة الطهر لأنه إنما يطلق في الطهر  
لا في الحيض فلو أطلق في الطهر ولم تعتمد إلا بالحيض الآتي بعد، لكان  
ذلك تراخيا عن الامتثال للأمر وهذه الوجوه وإن كانت قوية فإنها  
تفتح من الأسئلة أبوابا ربما عسر إغلاقها قاولي لكم التمسك بما تقدم  
( الفصل الثالث ) قالوا إذا جعلتم الإقراء الإطهار فند تركتم نص  
الآية في جعلها ثلاثة قروء لأنه لو طاق في طهر لم يمسها فيه قبل الحيض  
بليلة لكان عندكم قرءاً معتدا به وليس بعدد ( قلنا لهم ) أما إذا بلغنا لهذا  
المنتهى فالمسألة لنا وما أخذ القول في المسألة سهل لأن البوض في لسان  
العرب ينطلق على الكل في إطلاق العدد وغيره لغة مشهورة عند العرب  
وقرأنا قال الله تعالى ( الحج أشهر معلومات ) وهي عندنا وعندهم شوال  
وذو القعدة وبعض ذي الحجة فالمخالف إن راعى ظاهر العدد فمراعاة  
ظاهر حديث ابن عمر أولى اه وبه اتضح مستند الإمام مالك وبقيية  
الائمة ممن حملوا القراءة على الإطهار وفيه كفاية



(المسلك الثاني) في مستند الامام الاعظم أبي حنيفة رضي الله عنه  
في حمل الاقراء على الحيض

إعلم أن أبا حنيفة رضي الله عنه لم يقل من عندياته أن القراء هو الحيض  
كما لم يقل غيره من الأئمة القراء هو الطهر من عندياتهم وإنما أدام  
الاجتهاد في حمل القراء عليه ولا شك أن عند تعارض الوجوه  
وضعف الترجيحات يكون حكم الله في ما أدى إليه الاجتهاد وقد  
انتصر أهل كل مذهب لما قاله إمامهم ولم يبق نظر لمن بعد هؤلاء الأئمة  
رضي الله عنهم من مقلديهم فلذلك أوصى ابن العربي رحمه الله بترك  
الاشتغال بذلك بعدما سلك كل على ما اقتضاه الاجتهاد وأنصف رحمه  
الله فيما قاله من كون الوجوه التي أبداها في حمل القراء على الطهر وإن  
كانت قوية فإنها تفتح من الأسئلة أبواباً ربما عسر إغلاقها فهو معترف  
لسادة الحنفية بأن لهم أسئلة يعسر سد باب الاجرة عنها وذلك صريح  
بأنهم متمسكون بحبل الأدلة التي حمايتهم على حمل القراء على الحيض  
وقد راجعت كتب الحنفية في الوقوف على ما استدلوا به على ما قاله  
الامام أبو حنيفة في هذه المسألة وما استندوا فيها عليه فوجدتهم قد  
أعطوا المسألة حقها ولا بأس بذكر شيء من ذلك إعطاء للمقام حقه  
ولا يعد هذا مناتها ونأبوصية ذلك العمدة الكبير فحسبنا النقل لأقوالهم  
مع الوقوف أمام الأئمة مطأطيء الرؤس باذعان ولقد أفاض المفسرون  
القول على هذه الآية (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) بما اتسعت  
به الدائرة وجال فيها كل بما أظهر وجه الحق والأئمة المقتدى بهم في  
ذلك قضية السبق فهم المقلدون أما ما لنا إلا كرم مالك ابن أنس ومن



معه وقد سمعت ما قاله في الاحكام المعافى رحمهم الله وأمام مستند  
 الامام الاعظم أنى حنيفة رضى الله عنه فقد حرر المناط فيها الامام  
 أبو بكر الجصاص الحنفى فى كتابه أحكام القرآن وأطال فى ذلك وما  
 قصر رحمه الله تنقل منه هنا ما يتعلق بالمسألة فقد ترجم لها فقال باب  
 الاقراء قال الله تعالى (المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) اختلف  
 السافى فى المراد بالقرء المذكور فى هذه الآية فقال على وعمر وعبد الله  
 ابن مسعود وابن عباس وأبو موسى هو الحيض وقالوا هو أحق بهامالم  
 تغتسل من الحيضة الثالثة وروى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبي  
 عن ثلاثة عشر رجلا من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الخبر فالخبر  
 منهم أبو بكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل أحق بامرأته  
 ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن  
 المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة إذا دخلت فى الحيضة  
 الثالثة فلا سبيل له عليها قالت عائشة الاقراء الاطهار وروى عن ابن  
 عباس رواية اخرى انها إذا دخلت فى الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها  
 ولا تحل للازواج حتى تغتسل وقال أصحابنا جميعا الاقراء الحيض وهو  
 قول الثورى والأوزاعى والحسن بن صالح إلا أن أصحابنا قد قالوا لا  
 تنقضى عدتها إذا كانت أيامها دون العشرة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة  
 أو يذهب وقت صلاة وهذا قول الحسن بن صالح إلا أنه قال اليهودية  
 والنصرانية فى ذلك مثل المسئلة وهذا لم يقله أحد ممن جعل الاقراء  
 الحيض غير الحسن بن صالح وقال أصحابنا الذمية تنقضى عدتها بانقطاع  
 الدم من الحيضة الثالثة لا غسل عليها فهى فى معنى من اغتسلت



فلا تنتظر بعد انقطاع الدم شيئاً آخر وقال ابن شبرمة إذا انقطع من  
الحیضة الثالثة بطالت الرجعة ولم يعتبر الغسل وقال مالك والشافعي الاقراء  
الاطهار فاذا طعنت في الحيضة الثالثة فقد بانت وانقطعت الرجعة  
قال أبو بكر قد حصل من اتفاق السلف وقوع إسم الاقراء على  
المعنيين من الحيض ومن الاطهار من وجهين أحدهما أن اللفظ لو لم  
يكن محتملاً لها لما تأوله السلف عليهما لأنهم أهل اللغة والمعرفة بمعاني  
الاسماء وما يتصرف عليه المعاني من العبارات فلما تأولها فريق على  
الحيض وآخرون على الاطهار علمنا وقوع الاسم عليهما ومن جهة أخرى  
أن هذا الاختلاف قد كان شائعاً بينهم مستفيضاً ولم ينكر واحد منهم  
على مخالفه في مقالته بل سوغ له القول فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ  
للمعنيين وتسويغ الاجتهاد فيه ثم لا يخلوا من يكون الاسم حقيقة  
فيهما أو مجازاً فيهما أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فوجدنا أهل  
اللغة مختلفين في معنى القرء في أصل اللغة فقال قائلون منهم هو اسم  
للوقت حدثنا بذلك أبو عمرو و غلام ثعلب عن ثعلب أنه كان إذا سئل  
عن معنى القرء لم يزد هم على الوقت وقد استشهد لذلك بقول الشاعر  
يارب مولى حاسد مبالغض • على ذي ضغن وضب فارض  
له قرؤ كقرؤ الحائض

يعني وقتاً تهيج فيه عداوته وعلى هذا تأولوا قول الأعشى  
(وفي كل عام أنت جاشم غزوة • تشد لأقصاها عزم عرائك)  
(ورثة مالا وفي الحى رفعة • لما ضاع فيها من قروء نسائك)  
يعني وقت وطئهن ومن النساء من يتأوله على الطهر نفسه كأنه قال  
(م • عنبرية)



١ ضاع فيها من طهر نسائك وقال الشاعر

كرهت العقر عقر بني شليل \* إذا هبت لقاريها الرياح  
يعنى لوقتها في الشتاء وقال آخرون هو الضم والتأليف ومنه قوله  
(تريك إذا دخلت على خلاء \* وقد أمنت عيون الكاشحيننا)  
(ذراعى عيطال إدماء بكر \* هجان اللون لم تقرا جنيننا)

يعنى لم تضم في بطنها جنيناً ومنه قولهم قرئت الماء في الحوض إذا  
جمعت وقروا الأرض إذا جمعت شيئاً إلى شيء وسيراً إلى سيره  
ويقولون ما قرأت الناقة سلى قط أى ما اجتمع رحمها على ولد قط ومنه  
أقرأت النجوم إذا اجتمعت في الأفق ويقال أقرأت المرأة إذا حاضت  
فهى مقرىء ذكره الأصمعى والكسائى والفراء وحكى عن بعضهم  
أنه قال هو الخروج من شيء إلى شيء وهذا قول ليس عليه شاهد من  
اللغة ولا هو ثابت عن يوثن به من أهلها وليس فيما ذكرنا من الشواهد  
ما يابق بهذا المعنى فهو ساقط مردود ثم يقول وإن كانت حقيقة الوقت  
فالحيض أولى به لأن الوقت إنما يكون وقتاً لما يحدث فيه والحيض  
هو الحادث وليس الطهر شيئاً أكثر من عدم الحيض وليس هو شيء  
حادث فوجب أن يكون الحيض أولى بمعنى الاسم وإن كان هو الضم  
والتأليف فالحيض أولى به لأن دم الحيض إنما يتألف ويجتمع من سائر  
أجزاء البدن في حال الحيض فمعناه أولى بالأسماء (فان قيل) إن  
يتألف الدم ويجتمع في أيام الطهر ثم يسيل في أيام الحيض (قيل)  
له أحسن أن الأمر كذلك ودلالته قائمة على ما ذكرنا لأنه قد صار  
القرء اسماً للدم إلا أنك زعمت أنه يكون اسماً له في حال الطهر وقلة



يكون اسماله في حال الحيض فلا مدخل إذا للطهر في تسميته بالقرء  
لأن الطهر ليس هو الدم ألا ترى أن الطهر قد يكون موجوداً مع عدم  
الدم تارة ومع وجوده أخرى على أصلك فاذا القرء اسم للدم وليس  
باسم للطهر ولكنه لا يسمى بهذا الاسم إلا بعد ظهوره لأنه لا يتعلق  
به حكم إلا في هذه الحال ومع ذلك فلا يتيقن كونه في الرحم في حال  
الطهر فلم يحز كونه في حال الطهر أن تسميه باسم القرء لأن القرء اسم  
يتعلق به حكم ولا حكم له قبل سيلانه وقبل العلم بوجوده وأيضاً فمن  
أين لك العلم باجتماع الدم في الرحم في حال الطهر واحتباسه فيه ثم  
سيلانه في وقت الحيض فان هذا قول عار من دليل يقوم عليه ويرده  
ظاهر الكتاب قال الله تعالى ( ويعلم ما في الارحام ) فاستأثر تعالى  
بعلم ما في الارحام ولم يطلع عباده عليه فمن أين لك القضاء باجتماع الدم  
في حال الطهر ثم سيلانه في وقت الحيض وما أنكرت ممن قال إنما  
يجتمع من سائر البدن ويسيل في وقت الحيض لا قبل ذلك ويكون  
أولى بالحق منك لانا قد علمنا يقيناً وجوده في هذا الوقت ولم نعلم  
وجوده في وقت قبله فلا يحكم به لوقت متقدم وإذا قد بينا وقوع الاسم  
عليهما وبيننا حقيقة ما يتناوله هذا الاسم في اللغة فايدل على انه اسم  
للحيض دون الطهر في الحقيقة وإن اطلاقه على الطهر إنما هو مجاز  
واستعارة وإن كان ما قدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ من  
حقيقتها كافية في الدلالة على أن حقيقة تختص بالحيض دون الطهر  
( فنقول ) لما وجدنا أسماء الحقائق التي لا تنتفى عن مسمياتها بحال  
ووجدنا أسماء المجاز قد يجوز أن تنتفى عنها في حال وتلزمها في أخرى



ثم وجدنا اسم القرء غير منتف عن الحيض بحال ووجدناه قد ينتفى  
عن الطهر لأن الطهر موجود في الآية والصغيرة وليستا من  
ذوات الأقرء (علينا) أن اسم القرء للطهر الذي بين الحيضتين مجاز  
وليس بحقيقة سمي بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشئ باسم غيره إذا  
كان مجاوراً له وكان منه بسبب ألا ترى أنه حين جاور الحيض سمي  
به وحين لم يجاوره لم يسم به فدل ذلك على أنه مجاز في الطهر حقيقة في  
الحيض ومما يدل على أن المراد الحيض دون الطهر أنه لما كان  
اللفظ محتملاً للمعنيين واتفقت الأئمة على أن المراد أحدهما فلوانهما  
تساويا في الاحتمال لكان الحيض أولاهما وذلك لأن لغة النبي صلى  
الله عليه وسلم وردت بالحيض دون الطهر بقوله (المستحاضة تدع  
الصلاة أيام أقرائها) وقال لفاطمة بنت أبي حبيش (فاذا أقبل قرؤك  
فدعي الصلاة وإذا أدبر فاغتسلي وصلي ما بين القرء إلى القرء) فكان  
لغة النبي صلى الله عليه وسلم أن القرء الحيض فوجب أن لا يكون  
معنى الآية إلا محمولا عليه لأن القرآن لا محالة نزل بلغته صلى الله  
عليه وسلم وهو المبين عن الله عز وجل مراد الالفاظ المحتملة للمعاني  
ولم يرد لغته بالطهر فكان حمله على الحيض أولى منه على الطهر ويدل  
عليه ما حدثنا به محمد بن بكر البصري قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد  
ابن مسعود قال حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن أسلم  
عن القاسم بن محمد عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (طلاق  
الامة ثنتان وقرؤها حيضتان قال أبو عاصم فحدثني مظاهر قال حدثني  
به القاسم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله إلا أنه قال



( وعدتها حيضتان ) وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن  
شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عمر بن شبيب عن عبد الله بن  
عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ( تطليق  
الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ) فنص على الحيضتين في عدة الامة  
وذلك خلاف قول مخالفينا لانهم يزعمون أن عدتها طهران ولا  
يستوعبون لها حيضتين وإذا ثبت أن عدة الامة حيضتان كانت عدة  
الحره ثلاث حيض وهذا الحديثان وإن كان ورودهما من طريق  
الآحاد فقد اتفق أهل العلم على استعملهما في أن عدة الامة على النصف  
من عدة الحره فأوجب ذلك صحته ويدل عليه أيضاً حديث أبي  
سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في سبايا أوطاس  
( لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرأ بحيضه ) ومعلوم أن أصل  
العدة موضوع للاستبراء فلما جعل النبي صلى الله عليه وسلم استبراء  
الامة بالحيضة دون الطهر وجب أن تكون العدة بالحيض دون الطهر  
إذ كل واحد منها موضوع في الأصل للاستبراء أو لمعرفة براءة الرحم  
من الحمل وإن كان قد تجب العدة على الصغيرة والآيسة لان الأصل  
للاستبراء ثم حمل عليه غيره من الآيسة والصغيرة لثلا يترخص في  
التي قاربت البلوغ وفي الكبيرة التي يجوز أن تحيض وترى الدم بترك  
العدة فأوجب على الجميع العدة احتياطاً للاستبراء الذي ذكرنا ويدل  
عليه أيضاً قوله تعالى ( واللاتى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم  
فعدتهن ثلاثة اشهر ) فأوجب الشهور عند عدم الحيض فأقامها مقامها  
فدل ذلك على أن الأصل هو الحيض كما أنه لما قال ( فان لم تجدوا ماء فتيمموا )



علمنا أن الأصل الذي نقل عنه إلى الصعيدي هو الماء ويدل عليه أن الله حصر الإقراء بعدد يقنضى استيفاءه للعدة وهو قوله تعالى ( ثلاثة قروء ) واعتبار الطهر فيه يجمع استيفاءها بكمالها فمن طلقها للسنة لأن طلاق السنة أن يوقعه في طهر لم يجامعها فيه فلا بد إذا كان كذلك من أن يصادف طلاقه طهرا أقدم مضى بعضه ثم تعتد بعد بطهرين آخرين فهذا طهران وبعض الثالث فلما تعذر استيفاء الثلاث إذا أراد طلاق السنة علمنا أن المراد الحيض الذي يمكن استيفاء العدد المذكور في الآية إلى آخر كلامه رحمه الله فانه أطال العنان بما يؤيد مذهبه الحنفى فليراجعه من أراد البسط وفيه كفاية والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

### ( السؤال التاسع )

( ما الفرق بين المجاز على المجاز والمجاز بمرتبتين )

( الجواب ) أعلم أن الأصوليين وبعض علماء اللغة يطلقون الاستعارة على كل مجاز وأما البيانين فالمجاز عندهم ينقسم إلى استعارة وإلى مجاز مرسل ولا بد في المجاز عندهم من علاقة ومناسبة بين المعنى المنقول عنه وهو ما وضع له اللفظ وبين المعنى المنقول إليه فان كانت المناسبة هي المشابهة سمي المجاز استعارة وإن كانت المناسبة غير المشابهة فهو مجاز مرسل وغير المشابهة محصور في أنواع نحو الخمسة والعشرين نوعا تطلب من محلها والمقصود من هذه التوطئة ما سنقرر من مثالين يتضح بهما السؤال عنه فان المجاز على المجاز هو بنفسه المجاز بمرتبتين لا فرق بينهما وقد يكون المجاز بأكثر من مرتبتين حسبما ذكرنا



في البيان ومثال ذلك فيما يحتمل الاستعارة والمجاز اسم المشفر فهو  
 في الأصل مخصوص بشفة البعير فان أطلق على شفة غيره ففيه تفصيل  
 فان اعتبرت المشابهة في اللفظ كان استعارة وان جماعته من باب اطلاق  
 المقيد كان مجازا مرسلًا فلا استعارة هنا مبنية على اعتبار الخصوص  
 بأن يقصد بالمشفر خصوص شفة الانسان والمجاز المرسل مبنى على  
 اعتبار العموم بأن يقصد بالمشفر عموم كونه شفة لأن التشبيه انما  
 يظهر عند قصد الخصوص فلا ينافي الخصوص قصد العموم لأن ثبوت  
 الخصوص لا يستلزم قصده واعتباره قرب شيء ثابت غير معتبر كما  
 هو مفهوم من حواشي السعد وغيرها لكن هذا غير ظاهر بالنسبة  
 للاستعارة لأن تشبيه شيء بشيء يقتضي قصد تعيينهما وجهة خصوصهما  
 حسبما حرر ذلك شيخنا المرحوم العلامة ابن الخياط فيما كتبه من  
 الحواشي على شرح الكيرانية وأما المجاز المرسل فلا تتعين له جهة العموم  
 بل يجري مع قصد الخصوص أيضا وغايته أن يكون مجازا مبنيا على  
 مجاز فيكون مجازا بمرتين من استعمال المقيد بقيد في مقيد آخر  
 فالمشفر بمعنى شفة الانسان إن أطلق عليها من حيث كونها خصوص  
 شفة الانسان كان مجازا بالاطلاق على مجاز بالتقييد وقد وقع البحث  
 في هذا بما يطول بنا تتبعه ردا وجوابا ومما هثلوا به أيضا في المجاز على  
 المجاز قوله تعالى ( فأذاقها الله لباس الجوع ) ففي شرح العصام على  
 السمرقندية ما نصه قال الشارح المحقق في شرح التاخيص والذي يلوح  
 من كلام القوم في هذه الآية أن في لباس الجوع استعارتين أحدهما  
 تصريحية والآخرى مكنية فانه شبه ما غشى الانسان عند الجوع



والخوف من أثر الضرر من حيث الاشتغال باللباس فاستعير له اسمه  
ومن حيث الكراهية بالطعم المر البشيع فتكون استعارة مصرحة  
نظرا إلى الأول وممكنة نظرا إلى الثاني وتكون الاذاقة تخيلا ثم قال  
وتحقق ذلك أن الاستعارة بالكناية إن كانت تشبيها مضمرا في  
النفوس فلا مانع من كون المشبه في التشبيه مذكورا مجازا وإن كانت  
المشبه المرموز المستعار للمشبه فلا مانع أيضا في ذلك من ذكر المشبه  
مجازا وإن كانت المشبه المستعار للمشبه به كما هو مذهب السكاكي  
فصحته تدور على صحة الاستعارة من المستعار فان صحت صح والافلا  
اه وكتب هنا المحقق العلامة الصبان على قوله فصحته تدور على صحة  
الاستعارة الخ في حواشيه ما نصه يعني أن اللباس مثلا مستعار لأثر  
الضرر من حيث الاشتغال استعارة تصريحية فهل يصح أن يستعار ثانيا  
من معناه المجازي المذكور للطعم المر البشيع الادعائي من حيث  
الكراهية استعارة بالكناية على مذهب السكاكي ينبنى ذلك على صحة  
استعارة المستعار فان كانت صحيحة كما يفيد قول جمهور الأصوليين  
والبيانين فان المجاز ينبنى على المجاز ويكون بمرتبتين ومراتب صح  
ما ذكره المصنف على مذهب السكاكي أيضا وإن كانت غير صحيحة  
كما يفيد قول الآمدي بامتناع بناء المجاز على المجاز كما نقله عنه  
الزركشي في البحر المحيط في الأصول لم يصح هكذا ينبغي تقرير عبارة  
الشارح الخ وبهذا اتضح الجواب وقد جرى السائل هنا على عمادته  
فيما ينبنى عليه أسئلته من المغالطة وبالله التوفيق



(السؤال العاشر)

(لم منع الا بتدائم بالنكرة عند عدم المسوغ و جاز نحو)  
(قولك جاء رجل مع أنها في كليهما محكوم عليه وسند اليها)  
(وعلة منع الاولى موجود في الثانية)

(الجواب) إنما لم يحز رجل قام و جاز قام رجل لما في الأول من الحكم على مجهول ولما في الثاني من تقدم حكمه فان المكر في حكم المجهول والمعرف معروف فذلك جاز زيد جاء وهذه من العلل النحوية التي لا تحك والمدار الحقيقي إنما هو على حصول الفائدة وبالمسوغ تتم فلا بد عنها عندهم في الابتداء بالنكرة من المسوغ لها في ذلك فحصرنا المسوغات في أمور وأفردها الرسموكي رحمه الله بتصنيف خاص بها وتبناها من كتب الفن واقد قال العلامة ابن هشام رضي الله عنه في كتابه المغني ما نصه لم يعول المنقذون في ضابط ذلك إلا على حصول الفائدة راي المتأخرون أنه ليس كل أحد يهتدى إلى مواطن الفائدة فتبعوها فمن مقل دخل ومن أكثر مودما لا يصح او معدد لا مور متداخلة إلى آخر كلامه ولقد رأيت من المناسب لل مقام أن أنقل هنا إيضاحا للجواب ما ذكره العلامة الروداني في فتح الصمد على شرح السبك العجيب نظام سلطان المغرب سابقا عالم الشرفاء وشريف العلماء سيدنا ومولانا عبد الحفيظ التجاني حفظه الله ونص المقصود منه معللا لما تضمنه قوله

(ولا يكون الابتداء فيما اشتهر منكرا وإن يفد فلا حذر)  
لأنه محكوم عليه فلا بد من تعيينه أو تخصيصه بمسوغ لأن الحكم



على المجهول المطلق لا يفيد اتحير السامع فيه فينفر عن الاصغاء لحكمه  
المذكور بعده وإنما لم يشترط ذلك في الفاعل مع انه محكوم دايه ايضا  
لتقدم حكمه وهو الفعل ابدا فيتقرر مضهونه في الذهن اولاً ويعلم انه  
صفة لما بعده وإن كان غير معين فلا ينفر السامع عن الاصغاء  
لحصول فائدة ما وبهذا التقرير يتدفع ما يقال لو خصص الفاعل بحكمه  
المتقدم فكان قبل الحكم غير مخصص فيلزم الحكم على المجهول وحاصل  
الدفع ان تخصيصه ليس بنفس الحكم بل بتقديمه وتقرره أولاً فيشابه الضفة  
في تقدم العلم بها دون الخبر لا يقال يلزم من ذلك جواز الابتداء بالنكرة  
إذا تقدم خبرها مطلقاً كقائم رجل ولم يقولوا به لا مكان الفرق بان  
تقديم الخبر خلاف الاصل فلم يكن مسوغاً بمجرد خلاف تقديم الفعل  
فانه لازم ابدا فتدبر واختار الرضى جعله كالبدءاً ومن لا يشترط تجدد  
الفائدة لا يشترط مسوغاً اصلاً اه قلت وهذا ما كنت اختاره قبل  
الوقوف عليه فان الذي عندي في ذلك أن نفس الكلام العرفي  
هو القاضى بذلك فان العرب لم يقع في كلامهم الابتداء بالنكرة  
الغير مفيدة لكون كلامهم دائماً مبنياً على الفائدة ويزداد الكلام  
عندهم اعتباراً كلما ازدادت به فائدة ولذلك كان قول البعض السماء  
فوقنا والارض تحتنا مع تعريف المبدأ لا يعد كلاماً إلا عند من لا  
يعرف الارض تحته والسماء فوقه أو أريد بذلك تقرير معناه في الذهن  
كالراكب في الطائرة مثلاً يكون راكباً عالياً فيمر على البحر وعلى  
الارض فيسمع الارض تحتنا فلا شك أنه كلام وهكذا في الابتداء  
بالنكرة فالمدار على حصول الفائدة فحصول الفائدة عندي هو المسوغ



وهو الذي اعتبره أساطين الفن وبالله التوفيق

(تذييل) قال الامام السيوطي في همع الهوامع الاصل تعريف  
المبتدأ لانه المسند اليه فحقه أن يكون معلوما لان الاسناد إلى المجهول  
لا يفيد وتنكير الخبر لان نسبته من المبتدأ نسبة الفعل من الفاعل  
والفعل يلزمه التنكير فرجح تنكير الخبر على تعريفه فاذا اجتمع معرفة  
ونكره فالمعرفة المبدأ والنكرة الخبر إلا في صورتين استثناء كذا عند  
سبوية (إحداهما) كم مالك فان كم مبتدأ وهي نكرة وما بعدها معرفة  
لان أكثر ما يقع بعد أسماء الاستفهام النكرة والجملة والظروف ويتعين  
إذ ذاك كون اسم الاستفهام مبتدأ نحو من قائم ومن قائ وما عندك  
فحكم على كم بالابتداء حملا للاول على الأكثر (الثانية) أفعل التفضيل  
نحو خير منك زيد وتوجيه ما تقدم في كم وغير سبوية يجعل المعرفة  
في الصورتين المبتدأ جريا على القاعدة وقال ابن هاشم يتحد عندى  
جواز الوجهين اعمالا للدليان إلى آخر كلامه رحمه الله

### (السؤال الحادى عشر)

(هل لا إله إلا الله من القضايا أولا وعلى أنها منها فهل هي قضية  
(واحدة أو قضيتان وهل هي كلية أو شخصية وهل هي حقيقية أو)  
(خارجية أو ذهنية وهل هي ضرورية أم لا وإذا قتلتم بالضرورة)  
(فهل هي بالضرورة الذاتية أو العرضية أو بالدوام أو بالامكان)  
(وعلى كل حال فهي جملة عند النحاة فما محلها من الاعراب)  
(الجواب) أعلم أن هذا السؤال من القضايا المنطقية ويحتاج  
في شرحه إلى بسط ربما يفضى بنا إلى قبض بتقرير أمور لا تكفى



فيها الإشارة ونحن نختصر القول ما أمكن في إيضاح الجواب عن  
 جميع ما شتمل عليه ملاحظا لقواعد الفن فلتعلم أنه قد تقرر في مبادئ  
 المنطق أن القضية قول محتمل بالنظر إلى ذاته فقط الصدق والكذب  
 بمعنى أن النسبة الذهنية المفهومة من الخبر تحتمل أن تكون مطابقة  
 للنسبة الخارجية الكائنة في نفس الأمر من غير اعتبار ما دل عليه اللفظ  
 أو غير مطابقة لها وتنقسم القضية إلى حملية وإلزامية فالحمليّة هي التي  
 حكم فيها بثبوت شيء أو انتفاء شيء عن شيء كقولك خير الذكر  
 لا إله إلا الله والشرطية هي التي حكم فيها بغير ذلك والغرض الآن  
 منوط بالحمليّة منسوبة للحمل الذي هو اسناد أحد الطرفين للآخر إيجابا  
 أو سلبا ولا بد فيها من ثلاثة أشياء من محكوم عليه ويسمى الموضوع  
 ومن محكوم به ويسمى المحمول ومن حكم وبه يصير أحد الطرفين  
 محكوما عليه والآخر محكوما به وهو اثبات المحكوم به للمحكوم عليه  
 أو سلبه عنه ويسمى اللفظ الدال على الحكم رابطة تسمية للدال باسم  
 المدلول إذا لحكم في المعنى هو الربط ويسمى الحكم نسبة ولفظ النسبة  
 مشترك بين ثبوت الشيء للشيء أو انتفائه عنه وبين الحكم الذي هو  
 اثبات أو نفي ثم النسبة المعنى الأول ايجابية كانت أو سلبية لا بد من  
 لها من كيفية تكيف بها في نفس الأمر أي صفة تتصف بها بحسب  
 الواقع وتسمى تلك الكيفية مادة القضية وعنصرها بخلاف النسبة  
 الحكمية وهي النسبة بالمعنى الثاني وهي النسبة الاتقادية والاتزاعية أعني  
 اثبات الشيء أو نفيه لأن المتكيف أنواع المادة إنما هو النسبة الأولى  
 وتتخصر الأولى في أربعة أنواع (الأول) الضرورة والمراد بها وجوب



النسبة ايجابية أو سلبية وجربا عقليا كان ضروريا أو نظرا (بالثاني) الدوام  
أى استمرار نسبة المحمول للموضوع إيجابا أو سلبا (الثالث) الاطلاق  
وهو ثبوت المحمول للموضوع بالفعل أو نفيه عنه به (الرابع) الامكان  
وهو كون نسبة المحمول للموضوع غير ممتنعة إيجابية كانت أو سلبية  
ثم كل من هذه الأنواع الأربعة يكون مطلقا ويكون مقيدا والتقييد  
إنما يعتبر اذا كان لغير المحمول كالتقييد بنفس الموضوع أو بوقت  
مثلا واللفظ الدال على الماهية يسمى جهة وتسمى القضية عند التصريح  
فيها بالجهة موجبة وعند تركه معرارة وإن كانت فى نفس الامر لا تخرج  
عن معنى الجهة وهى حينئذ محتملة لجميع الجهات واذا تقرر لديك هذا  
فستلفت النظر الى رسم كل قضية مما ذكر فى تفصيل السؤال فلهيئة  
قضية بلا شك وتحتل أن تكون قضيتين بالنظر للمستثنى هل هو متصل  
أو منقطع كما سيتضح بالبحث فى ذلك فهى أولا قضية سالبة كلية من  
باب عموم السلب أى عمومها لجميع أفراد الاله غير الذات العلية  
المستثناة استثناء متصلا لدخول المستثنى فى المستثنى منه بحسب الوضع  
لانه موضوع لما يعم المستثنى وغيره وان كان خارجا منه بحسب ارادة  
الملك بهذه الكلمة الشريفة خروج الذات العلية من الاله المنفية  
بقرينة الاستثناء فيكون من العام الذى أريد به الخصوص وسيأتى  
زيادة إيضاح لهذا مع ما فيه عند مثبه ونافيه فالقضية الكلية عندهم  
هى التى موضوعها كلى مقرون بما يدل على تعميم الافراد المحكوم عليها  
سواء كانت مسورة أولا و (القضية الشخصية) وتسمى مخصوصة  
لخصوص موضوعها وهى ما المحكوم عليه فيها معين فى الخارج كزيد



كاتب أو في الذهن نحو أبوة زيد لعمره وثابتة سميت بذلك لتشخص  
 موضوعها ولا شك أن تشخص الذات العلية هنا لا يمكن فلا يجوز  
 إطلاق الشخصية هنا لا يهام التشخص الجسماني وإن أريد بالتشخص  
 معنى صحيح وهو كون المنسوب إليه معيناً لبقاء إيهام التشخص  
 الجسماني على أن الشخصية عندهم في حكم الكلية قاله غير واحد  
 و(القضية الحقيقية) هي التي اعتبر في صدق عنوان موضوعها على ذاته  
 تقدير وجود ذات الموضوع خارجاً سواء ما وجد من الأفراد أو وجد  
 وما لا يوجد أصلاً لكن مع اعتبار إمكان وجوده فالحكم فيها على  
 الأفراد المقدرة الوجود الممكنة وجدت بالفعل أم لا و(العنوان عندهم)  
 يكون تمام ماهية الذات نحو كل إنسان حيوان وبكرن جزءاً لها نحو  
 كل حيوان متحرك بالارادة ونحو كل حساس حيوان ونحو كل ناطق  
 حيوان ويكون خارجاً عنها نحو كل ضاحك إنسان وبعض الماشي  
 فرس فمهموم إنسان في الأولى ومفهوم حيوان في الثانية ومفهوم  
 حساس في الثالثة ومفهوم ناطق في الرابعة ومفهوم ضاحك في الخامسة  
 ومفهوم ماشي في السادسة هو المسمى بعنوان الموضوع و(القضية  
 الخارجية) هي التي اعتبر في صدق عنوان موضوعها على ذاته وجودها  
 في أحد الأزمنة فلا يتناول حكمها الفرد المقدر الممكن الذي لم يوجد  
 ولا يوجد فيه كون معنى كل إنسان حيوان كل ماله وجود في أحد  
 الأزمنة من أفراد الإنسان فهو حيوان فلا يدخل فيه ولد زيد العقيم  
 ويدخل في القسم الأول سميت خارجية لاعتبار الوجود الخارجي  
 في موضوعها و(القضية الذهنية) هي التي اعتبر في صدق عنوان موضوعها



على ذات الموضوع وجردها في الذهن فقط لذكرها ممتعة الوجود  
خارجا فلا يصح اعتباره كقولنا شريك الباري ممتنع معدوم سميت  
ذهنية وإن كان الوجود الذهني لا بد منه في أختيها أيضا لأنه المعتبر  
فقط فيها بخلاف أختيها ففهيها مع الوجود الذهني حالة الحكم اعتبار  
الوجود الخارجي أيضا حال اعتبار الحكم محققا أو مقدرًا (القضية  
الضرورية) محصورة في سبعة أشكال وهي الضرورية المطلقة والمشرطة  
العامة والمشرطة الخاصة والوقعية المطلقة والوقعية غير المطلقة المنتشرة  
المطلقة والمنتشرة غير المطلقة وغرضنا من هذه السبعة إنما هو في الضرورية  
المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة نسبة المحمول للموضوع مادامت  
ذات الموضوع أي بوجوبها عقلا كانت النسبة إيجابية أو سلبية أزلية نحو الله  
نعالي عالم موجود بالضرورة والله ليس بمماثل للحوادث بالضرورة أو  
غير أزلية نحو كل جرم حادث بالضرورة ولا ليس من الحوادث  
بمخلوق لغير الله بالضرورة سميت ضرورية لذكر الضرورة فيها  
ومطلقة لإطلاقها عن القيد بوصف أو وقت بخلاف ما بعدها وقضايا  
الضرورة بالدوام ثلاثة وهي الدائمة المطلقة والعرفية العامة والعرفية  
غير العامة ومقصودنا في أولها وهي (الدائمة المطلقة) التي هي عندهم  
المحكوم فيها بدوام النسبة مادامت ذات الموضوع نحو كل فلك متحرك  
دائما ولا شيء من الفلك بساكن دائما سميت دائمة لتحكم فيها بدوام  
النسبة ومطلقة لعدم تقييد بالوصف بخلاف أختيها وقضايا الضرورة  
بالإطلاق أربعة وهي (المطلقة العامة) والوجودية الدائمة والوجودية  
الضرورية والمطابقة الحينية منسوبة للحين والغرض هنا بالاولى وهي



المحكوم فيها بالنسبة الفعلية من غير تعرض لاكثر من ذلك أى أن محمولها  
ثابت لموضوعها بالفعل أو منتف عنه بالفعل من غير تقييد بضرورة  
ولا مقابلاها نحو كل إنسان ميت بالاطلاق العام سميت مطلقة لأن  
نسبتها أي فعلية وعامة لخلوها عن قيد يوجب لها الخصوص بخلاف  
أخواتها وهناك قضايا أخرى ضربنا عنها صفحا لعدم تعلق السؤال بها  
وقد بسط القول فيها العلامة أبو العباس الهلالي في شرحه لنظم مختصر  
السنوسي في المنطق للقادري رحمهم الله وهو معتمدنا في تحريرها وقد  
حقق المناسط فيها المحقق الصبان في حاشيته على شرح الملوى للسلم  
وقد ذكر الشيخ الملوى في شرحه المذكور بأن بيان هذه القضايا وتميز  
بسيطها من مركبها افرده بمنظومة شرحها فإيراجع ذلك كله وقد  
تحصل مما ذكرناه أن الكلمة المشرفة لا اله إلا الله مراعاة لا اصطلاح  
المناطق أنها إن قصد المتلفظ بها الانشاء فليست بقضية والافهى  
قضية لكونها تحتمل الصدق والكذب اصطلاحا ولو كانت مقطوعا  
بصدقها بالنظر الى المنخبر بها وهو الصادق المصدق عليه السلام وإني  
لأجد في نفسى مؤاخذه للمناطق في إطلاق القضية على ما هو مقطوع  
بصدقه من هذه الكلمة العظيمة القدر ويصح على اصطلاحهم أيضا أن  
تكون قضيتين بالنظر للاستثناء في كونه غير مفرغ فالقضية الاولى هي  
جملة الاله المنفى والاخبار عن لا بالمحمول المحذوف وثانيها جملة  
استثنى بمعمولها وهي أيضا بالنظر للاولى كلية لأن موضوعها الذى  
هو اله كلى وهي أيضا بالاصطلاح بالنظر لثانية شخصية لاشمالها على  
الموضوع الذى هو أعرف المعارف وإني لأستنكف من إطلاق الشخص